تصوير ابو عبدالرحمن الكردي

مركز دراسات الوحدة العربية

سلسلة كتب المستقبل العربي (٢٦)

الإسلاميون والمسألة السياسية

حسن الترابي
عبد الوهاب الأفندي
أحمد الموصللي
بومدين بوزيد
محمد عبد الملك المتوكل
خالد الحروب
رضوان زيادة
هشام جعفر
برهان غليون
أحمد عبد الله

لتحميل أنواع الكتب راجع: (مُنْتَدى إِقْرَأ الثَقافِي)

براي دانلود كتابهاى مختلف مراجعه: (منتدى اقرأ الثقافى)

بۆدابەزاندنی جۆرەها کتێب:سەردانی: (مُنْتَدى إِقْرَأ الثَقافِي)

www. iqra.ahlamontada.com

الإســـلاميون

والمسألة السياسية

مركز دراسات الوحدة العربية

سلسلة كتب المستقبل العربي (٣٦)

الإسلاميون والمسألة السياسية

حسن الترابي
أحمد الموصللي
محمد عبد الملك المتوكل
رضوان زيادة
برهان غليون
عبد الوهاب الأفندي
بومدين بوزيد
خالد الحروب
هشام جعفر
أحمد عبد الله

الفهرسة أثناء النشر ـ إعداد مركز دراسات الوحدة العربية

الإسلاميون والمسألة السياسية/ حسن الترابي... [وآخ.].

٢٥٨ ص. ـ (سلسلة كتب المستقبل العربي؛ ٢٦)

يشتمل على فهرس.

ISBN 9953-450-60-9

١. الإسلام والسياسة. ٢. الحركات الإسلامية. ٣. الديمقراطية.
٤. الشورى. أ. الترابي، حسن. ب. السلسلة.

297.272

«الآراء الواردة في هذا الكتاب لا تعبّر بالضرورة
عن اتجاهات يتبناها مركز دراسات الوحدة العربية»

مركز دراسات الوحدة العربية

بناية «سادات تاور» شارع ليون ص.ب: ٦٠٠١ ـ ١١٣

الحمراء ـ بيروت ٢٠٩٠ ١١٠٣ ـ لبنان

تلفون : ٨٦٩١٦٤ ـ ٨٠١٥٨٢ ـ ٨٠١٥٨٧

برقياً: «مرعربي» ـ بيروت

فاكس: ٨٦٥٥٤٨ (٩٦١١)

e-mail: info@caus.org.lb

Web Site: http://www.caus.org.lb

حقوق الطبع والنشر محفوظة للمركز

الطبعة الأولى: بيروت، تشرين الثاني/نوفمبر ٢٠٠٣

الطبعة الثانية: بيروت، كانون الأول/ديسمبر ٢٠٠٤

المحتويات

مقدمة ٧

القسم الأول
جدلية الشورى والديمقراطية في خطاب الإسلاميين

(١) الشورى والديمقراطية: إشكالات المصطلح والمفهوم ..... حسن الترابي ١١
(٢) جدليات الشورى والديمقراطية .... أحمد الموصللي ٤١

القسم الثاني
«الإسلام السياسي» وحقوق الإنسان

(٣) الإسلام وحقوق الإنسان .... محمد عبد الملك المتوكل ٦٧
(٤) الإسلاميون وحقوق الإنسان:
إشكالية الخصوصية والعالمية .... رضوان زيادة ١٠٩

القسم الثالث
الإسلام والجماعة الوطنية

(٥) الإسلام وأزمة علاقات السلطة الاجتماعية .... برهان غليون ١٣٧
(٦) إعادة النظر في المفهوم التقليدي للجماعة السياسية
في الإسلام: مسلم أم مواطن؟ .... عبد الوهاب الأفندي ١٧٣

القسم الرابع
من الانغلاق والعنف إلى الانفتاح والحوار

(٧) سلطة الرمز. . . و«خطاب العنف» .... بومدين بوزيد ١٩٥
(٨) تفكيك التراتبيات الدينية والحضارية شرطٌ
لمصالحة الخصوصية الثقافية مع الكونية القيميّة .... خالد الحروب ٢١٧

(٩) حول التحول في حركة الإسلام السياسي
في الشرقِ الأوسط .... هشام جعفر
وأحمد عبدالله ٢٣٥
فهرس ٢٥٣

مقدمة

منذ أزيد من عقدين، ما برحت خطابات الحركات الإسلامية، وموضوعاتها السياسية، وأنماط استدعائها للإسلام - نصوصاً وتجربةً تاريخيةً - وتَمَثُّلها لأسئلة العصر. . . ، مثار جدلٍ صاخب بين معارضيها وبين الذاهبين مذهبَها. يفترض الأولون أن مدوَّنة الإسلاميين وطرائقهم في وعي القضايا تحتاج إلى أن تُعْرَض على فحصٍ نقدي يبحث في مواطن الخلل فيها وأسبابه. ويسلِّم الثَّانون بأن أفكار الحركة الإسلامية وحدها، اليوم، تقدم أجوبة على تحديات الوجود ومطالب النهضة. ولعل القضايا الأكثر إثارة في هذا الجدل، هي تلك التي تتصل بمجال السياسة والسلطة، مثل الديمقراطية وحقوق الإنسان والمواطنة والأساليب الشرعية لحيازة السلطة أو المشاركة فيها. . . إلخ.

في هذا الكتاب، مقاربات مختلفة للمسائل تلك: من موقع إسلاميّ مباشر، ومن موقع نقدي للمقاربة الإسلامية. أما مادته، فتدور في مدار المسألة السياسية، حاملة رؤى متباينة المنطلقات لقضايا الديمقراطية وصلاتها بالشورى وما تطرحه تلك الصلة من استفهامات مصطلحية، ولحقوق الإنسان في التعريف الإسلامي وفي التعريف الكوني، ولمفهوم الجماعة السياسية في الإسلام وممكنات العمل به اليوم، ولجدلية الانغلاق والانفتاح، والعنف والحوار، في فكر «الإسلام السياسي» وتجربته.

ولا يخامرنا شكٌّ في أن هذه المادة - على تنوُّعها وتباين مضامينها الفكرية والأيديولوجية - «متضامنة» في مشتَرَكٍ جامع بينها هو: التنبيه إلى أهمية المسألة السياسية في رهانات حاضرنا، وإلى الحاجةً المستمرة إلى فَتْحها أمام التداول والنظر الجماعي بمعزل عن أي اعتبار آخر من قبيل القول إنها مسألة خلافية.

مركز دراسات الوحدة العربية

القسم الأول

جدلية الشورى والديمقراطية
في خطاب الإسلاميين

(١)

الشورى والديمقراطية: إشكالات المصطلح والمفهوم(*)

حسن الترابي(**)

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على المرسلين والسلام عليكم ورحمة الله تعالى وبركاته. وبعد،

فإن حديثنا الليلة يثير قضايا شتى لا يكاد الوقت يمكن من الإحاطة بها. ذلك أننا اليوم نحاول أن نستدرك ما ضيعناه من قرون التفريط في التنظير الفقهي والتحقيق العملي لمبدأ الشورى، وأن نقارن مثل الإسلام في الشورى وتقاليد المسلمين فيها إلى الأشكال والممارسات الديمقراطية الحديثة. ومهما يكن من تشعب مسائل الحديث فإنني عابر بكم عرضاً على جملة من القضايا التي تتصل بهذا الصدد.

* * *

أبدأ الحديث بمفهوم الديمقراطية في الفقه السياسي، واللفظ كما هو معلوم من أصل يوناني. ومعلوم أيضاً أن ثقافة أوروبا الحديثة ثنائية الأصول. أخذت من الدين المسيحي، وأخذت من التراث اليوناني الروماني، لكنها في الأمر العام من شؤون السياسة عوّلت على التراث التاريخي الوضعي بأكثر مما

(*) ورقة علمية قدمت بمعهد الدراسات السياسية والاستراتيجية بالخرطوم إبّان تقديم مشروع تعديل دستور السودان الدائم لمجلس الشعب السوداني في أيلول/سبتمبر ١٩٨٤، وقد نشرت هذه الدراسة في: **المستقبل العربي**، السنة ٨، العدد ٧٥ (أيار/مايو ١٩٨٥)، ص ٤ - ٢٢.

(**) دكتوراه دولة في القانون الدستوري، جامعة السوربون، عميد كلية القانون، جامعة الخرطوم سابقاً، النائب العام سابقاً، مساعد رئيس الجمهورية للشؤون الخارجية في السودان سابقاً.

استمدت من الهدي الديني. فالأصول والمعاني والتقاليد التي نشأت عنها نظم الحكم كانت في أغلبها من نبات ذلك التراث.

لم تكن الديمقراطية في الفكر اليوناني القديم تحمل كل ظلال الكلمة المعاصرة، فما كانت تعني حكم الشعب الرشيد، بل حكم الدهماء من العامة، وكان النظر الفلسفي السياسي يؤخرها في التقدير أو يناظرها إلى مناهج حكم الحكماء زمرة أو فرداً. ولم تعرف اليونان بالطبع الديمقراطية التي نعهدها اليوم بل عرفتها في مجال ضيق ممارسة مباشرة في دولة محددة. أما في التطبيق الأوروبي الحديث القريب فكان بادئها أيضاً حكماً مباشراً من تلقاء الشعب، يمارس في الكيانات السياسية المحددة في أواسط أوروبا، حيث يتيسر لجملة القاعدة الشعبية أن تخرج إلى فضاء أو ضاحية وتعقد مؤتمراً عاماً وتصرف أمورها تصريفاً مباشراً. فكانت الممارسات الأولى للديمقراطية إذاً تصدق معناها اللغوي وتقع بوجه مباشر، ولكن حيثما اتسعت رقعة الكيانات السياسية في تلك الأيام التي لم تتمهد فيها سبل الاتصال، يتيسر بالطبع أن يتجمع جمهور الناس في موقع واحد، لتدور بينهم الشورى المباشرة وينبثق عن مداولاتهم رأي موحد. وكان لزاماً أن تجري الشورى بوجه غير مباشر إن لم تتعذر جملة واحدة. وهذه النقلة التي جعلت الديمقراطية حكماً نيابياً غير مباشر، باعدت ما بين القرار السياسي وإرادة الشعب، فلم تعد هي التعبير المباشر الصادق قطعاً عن إرادة الشعب، بل تضاءلت قوة شرعيتها وحجتها، ذلك أن النقل والرواية عما يقوله الناس أو ما يعبرون به عن إرادتهم كلما امتد حلقة وراء حلقة، دخل عليه السهو والخطأ، ولابسته أهواء الرواة من حيث يشعرون أو لا يشعرون، وكذلك محاولة تمثيل الناس والنيابة عنهم، بل هي أكثر عرضة للدواخل التي تنأى بها عن الصدق والضبط.

كان كل الذي عرفه التاريخ الأول من الديمقراطية المباشرة وغير المباشرة ممارسات سياسية لم يستوعبها تنظير دستوري إلا في نهاية القرون الوسطى، حيث اكتشف الفكر الأوروبي قاعدة دستورية يعبر بها عن أساس نظري للديمقراطية. وأحسب أنهم إنما تلقوا تلك النظرية التأصيلية للديمقراطية بأثر الاتصال بالفقه الإسلامي السياسي. وكان ذلك الفقه قد عرف جوهر الديمقراطية أو حكم الشعب، يوم عرف المؤمنون الله سبحانه وتعالى، وعرفوا علوية شرعه ثم عرفوا أنهم يستوون بعبادة الله ويتولون الخلافة في الأرض،

فما قرره سوادهم الأعظم صدوراً عن الإيمان بالشريعة كان أعلى مما يقرره فرد أو فئة من دونهم. فكان الإجماع عند المسلمين هو أصل السلطة الأرضية، وإن كان بإيمانهم يتبع الشريعة، وكان أصل العلاقات السياسية هو عهد الولاة بين جماعة المؤمنين، كما كان أصل إسناد السلطة لولاة الأمر هو عقد البيعة السياسية. هكذا سميت في القرآن والسنة والفقه، وكانت مختلف العقود في معاملات المجتمع إنما تقاس على عقد البيع أشهر العقود. ولعل هذا المفهوم وجد سبيله إلى الغرب، كما وجدت من المفهومات الإسلامية في الدين وفي السياسة وفي العلوم الطبيعية والاجتماعية سبيلها إلى الفكر الأوروبي.

مهما كان أصل الأمر، فقد بدأ فلاسفة الغرب يتحدثون عن العقد الاجتماعي أساساً للمجتمع السياسي الذي يتوالى فيه الشعب والسلطة. لكن التعاقد المزعوم لم يكن له ممارسة أو واقعة واقعية مثل البيعة والإمام في تاريخنا الإسلامي، بل كان نظرية وهمية لمحض تأسيس الفكرة الديمقراطية. وجنح به بعضهم إلى أن يكون عقداً تفويضياً مطلقاً، ينتهي إلى تنازل الشعب بإرادته عن سلطته السياسية لصالح السلطان بغير شرط، كأنما هو تصرف بالتبرع أو كأن مقابله هو طمأنينة السلام والنظام الاجتماعي ليس إلا.

وجنح آخرون إلى عقد مقيد مشروط يولي نصيباً من السلطات للسلطان الذي يلتزم مقابل ذلك بالتزامات مختلفة إزاء الشعب أهمها إتاحة الحرية السياسية. هذان الاتجاهان في النظر مثلاً أدّيا إلى ممارسات سياسية تباينت حتى تباعدت فيها صور العلاقات السياسية.

فمن التصور التفريضي المطلق نشأت نظريات تبرر السلطان الطاغوتي المطلق، كما نشأت نظريات تجعل الديمقراطية الشعبية التي تطورت لتؤسس القاعدة الشرعية للديمقراطية الشعبية الراهنة، حيث تنتسب السلطة إلى الشعب، ولكنه لا يمارسها بأي إجراء مباشر أو غير مباشر، بل هي إليه حكماً وتجريداً وإضافة، بينما يمارسها فعلاً حزب أو طليعة أو نخبة دون الشعب، بل ربما تؤول إلى الزمرة القيادية أو إلى السكرتير الأول للحزب.

أما التصور الآخر فليست الديمقراطية القائمة على العقد الاجتماعي إلا تكريساً للحريات. وليست الإرادة العامة للشعب شيئاً تجريدياً غير الحصيلة الفعلية لتبادل الآراء، وتفاعل الإرادات الحرة لأعيان الأفراد في الشعب.

فالعقد الاجتماعي هنا عقد مشارطة ومعاوضة ومساومة بين الحاكم والمحكوم وبين المحكومين بعضهم وبعض. وفي ظل مثل تلك التصورات نشأت الديمقراطية الليبرالية. لكنها لم تكن في أول العهد إلا معاقدة أو معادلة بين الصفوة البرجوازية والسلطة، إذ كان ما يترتب عنها من حريات وحقوق قاصراً على الطبقة ذات المال، ولكن تطورات تاريخية شتى اتسعت بإطار المعادلة السياسية، ودخلت فيها طرائق وشرائح من طبقات أخرى من خلال اتساع حق المشاركة السياسية قانونياً، ثم من خلال شيوع المشاركة فعلاً بكثافة وسائل الاتصال وتعبئة الرأي العام. فغدت الديمقراطية الليبرالية القديمة أقرب إلى ديمقراطية شعبية تحقيقاً بغير تجريد. فإلى جانب إباحة حق التصويت والنيابة عن الشعب للكافة، انضافت تحولات في موازين العدالة الاجتماعية، مكنت سواداً أعظم من عامة الناس من ممارسة حرياتهم وحقوقهم، وعمرت وسائل للاتصال زادت فعالية النيابة وصدقها، ثم يسرت التعبير المباشر عن اتجاهات الرأي العام وإرادة الشعب. فاتجهت الديمقراطية من شيوعها إلى ما يجعلها أقرب إلى أن تكون مباشرة من صورتها النيابية القاصرة.

ومع تطور البيئة الاجتماعية والحضارية المؤاتية لتوسيع أطر الديمقراطية، كان قد قيض فلاسفة اجتماعيون، لاحظوا وانتبهوا إلى التناقض في نظام المجتمع الغربي بين توزيع الثروة والأشكال الديمقراطية، إذ يدعى للسلطة السياسية أنها حق مشاع مبسوط للناس كافة، فلكل فرد بعينه نصيب من السلطة به يسهم في تكوين الإرادة السياسية العامة وفي بناء الأجهزة النقابية. هكذا ينبغي أن يشترك الشعب كله بطريقة مباشرة في السلطة السياسية، لكنه لا يتمكن في الواقع من تحقيق ذلك المثال، لتلازم السلطة السياسية وسلطة المال، التي لا بد من توافرها لتيسير ممارسة السلطة السياسية، ولا بد من حد أدنى من المساواة فيها إذا طلبت المساواة في السلطة السياسية. لكنها كانت واقع المجتمع الغربي إذ تتركز الثروة في طبقة معينة ويحرم منها عامة الشعب أو لا يجدون إليها سبيلاً يكفل لهم ما هو ضروري للتساوي في السلطان السياسي. والذين لاحظوا هذا التناقض دعوا إلى ديمقراطية اشتراكية تقوم في مجتمع تنبسط فيه السلطة المالية شيئاً ما لئلا تغدو الديمقراطية أشكالاً فارغة تسند فيها السلطة حكماً إلى الشعب وأعيان أفراده على السواء، بينما لا يتيسر لجمهور كبير منهم أن يمارس تلك السلطة بفعالية عادلة، لأنه لا يملك قوة

المال، ولأن محتكري المال يمارسون نصيبهم ويصادرون أنصبة عامة للناس بفضل أموالهم، ويتحكمون في السلطان في نهاية الأمر.

* * *

وعبرت الديمقراطية إلى بلاد العالم الثالث التي يسود فيها من جانب، أوضاع اقتصادية بائسة تخل بإطار الاستقرار والاطمئنان والكفاية الدنيا اللازمة للممارسة الديمقراطية، وأوضاع اجتماعية تقليدية لا مجال للوعي الفردي فيها، ولا للولاء على المنهاج السياسي كما تقتضي نظم النيابة والتفويض والرأي العام الديمقراطي، وأوضاع دولية وعسكرية تفتح باباً للتدخلات القهرية كلما اضطربت الحياة، ثم تسود عليها من جانب أطر هيمنة الحضارة الغربية ووطأة قهرها الإعلامي والثقافي، فأشكال الديمقراطية وشعاراتها موقرة لديها لا يجرؤ أحد على الخروج عليها، فلذلك تنصب الأشكال وترفع الشعارات ويحتال من دون ذلك لبسط نظام في الحكم قوامه القهر واحتكار السلطة. وقد يلتمس لهذا النظام اسم يشتق من الديمقراطية يبرر مفارقتها لحكمها في الواقع. فمن ذلك ما يدعونه الديمقراطية الموجهة، وهي غالباً ديمقراطية تعبوية جماهيرية حيث يشارك الشعب في الاحتفال بالقرار العام والاحتشاد في الرأي العام، ولكنه لا يشارك بالمبادرة في اقتراح أمر، ولا يملك فيه سلطة الإبرام والنقض، ولا تشارك حتى بالرقابة غير المباشرة على الحكم وسياساته، بل المبادرة والاقتراح لولي الأمر كيفما شاء، ويتجاوب الشعب بالتأييد والتصفيق ولا يضيف إلا حيثيات من وجوه الحكمة المزعومة التي ينطوي عليها القرار المبرم أو وجوه إخراج تنفيذه وإمضائه في الواقع. وقد تنتهي الديمقراطية إلى أن تكون ديمقراطية شعار وحسب، تبدو صورها في الأشكال والمصطلحات والتقريرات الدستورية، والواقع السياسي يكذب ذلك. ذلك أن الدستور بصوره وزخارفه المشهورة غدا زينة دولية، وما من دولة تريد مكاناً في محافل العالم، ووجاهة في أسواق الدعاية الدولية، إلا لزمها أن تتزيا علماً ونشيداً وشعارات ديمقراطية، وتتخذ المراسم والهيئات التي تشارك في اتحاد البرلمانات الدولية، ولجان حقوق الإنسان، ونحو ذلك من الكيانات التي تمثل الديمقراطية.

فبالرغم من أن كلمة ديمقراطية تعني أن يكون السلطان أو شيء منه للشعب، فإنها في تجارب الإنسان السياسية، أطلقت على ممارسات شتى

بعضها زائف ليس له إلا حظ ضئيل من الصدق، وبعضها أقرب من بعض إلى تمثيل معنى الكلمة. وحتى البلاد التي هي أسبق وتدعي أنها أقرب إلى الديمقراطية، تتشوه فيها العلاقات السياسية كما رأينا، يتركز المال ومن ثم يتم تركيز قوة العلم والإعلام والتأثير على الحياة العامة. وقد أدرك الناس مع اطراد التجارب السياسية، وتطور النقد السياسي واتساع الوعي بأبعاد الحرية ومغازيها ومقتضياتها، أنه لا بد من بسط الكسب المالي والعلمي والإعلامي بين الناس بقدر من العدل حتى تكون الديمقراطية أصدق وأتم. وقد حدثت تطورات ذات شأن في هذا الاتجاه في بعض البلاد الديمقراطية.

* * *

قضايا أخرى في المصطلح هي: وجوه استعمال المسلمين للمصطلح السياسي الأوروبي: مثل الديمقراطية. إن اللغة أداة للاتصال والتفاهم، ولكنها قد تنقلب أداة لسوء التفاهم لأن الكلمات لها من وراء المعاني الأساسية أبعاد اجتماعية تعلق بها من عرف الاستعمال الخاص في كل بيئة اجتماعية، ومن تطورات ذلك الاستعمال التاريخية، ولها وراء ذلك ظلال نفسية لدى كل متكلم ومخاطب. وقد تنشأ الكلمة وصفية مجردة من عنصر التقويم والحكم، ثم تصاحبها تطورات وظروف استعمال تجنح بها نحو التقبيح أو التحسين وتشحنها بالتأثيرات، وقد تتبدل من حولها القيم فيصبح ما تشير إليه شيئاً وقد كان زيناً أو عكس ذلك، وقد تنعقد مواقع الكلمات ومراجعها في الحياة، فإذا أطلقت كلمة خطر على بال السامع جملة من المعاني التي غدت ملازمة أو أثارت جملة من العواطف السالبة أو الموجبة.

فكلمة الديمقراطية مثلاً، تصاحبها اليوم في خاطر السامع جملة من المعاني تتصل بالصورة والقيم التي لازمتها عبر الأطوار التاريخية التي تقدم بعض ذكرها. هكذا علق بها شيء من كل الظروف البيئية والمصاحبات الفلسفية والأخلاقية والمادية التي صاحبت تطبيقها الواقعي. فالمتحدث عن الديمقراطية لا يجردها لتقتصر على معناها في معجم اللغة، بل يستصحب كل هذه المعاني أو ما شاء منها. وعندما تَعْبُر هذه الكلمة بيئة ثقافية إلى بيئة ثقافية أخرى يمكن أن تعني شيئاً مبايناً للمعهود فيها.

ولذلك أمثلة في كثير من العبارات السياسية عبر الأطوار السياسية

والثقافية في ذات إطار التاريخ الإسلامي والاستعمال العربي. فمن ذلك كلمة الخلافة التي بدأت سيرتها في الاستعمال السياسي الإسلامي بمعنى مباشر بسيط، إذ كانت الخلافة بعد الرسول (ﷺ) تعني أن يخلفه على الولاية العامة لشؤون المسلمين رجل مقبول قبوله رسول الله (ﷺ) على ذات نهجه في القيادة والسياسة. هكذا انضاف إلى التبعية التاريخية التي تدل عليها أساساً مادة «خلف» عنصر إشارة إلى منهج الولاية والحكم. ولما تولى الخلافة أئمة راشدون شحنت كلمة «الخلافة» بكل ظلال نماذج حكمهم عدالة ورشداً وصلاحاً. فلما تآمر على المسلمين فيما بعد ولاة استلبوا الحكم استلاباً وجنحوا به شيئاً ما عن شرع الله وسنّة الرسول (ﷺ) وخلفائه، مدوا على أنفسهم اسم «الخلفاء» ليتعدى إليهم شيء من سمعة الصحابة ونهجهم السني، وذلك ضرب من الدعاية السياسية التي تؤدي بطول الملابسة بين الكلمة وتطبيقاتها اللاحقة إلى الهبوط بقيمة الكلمة التي نضطر إلى إضافة صفة الراشدة إلى الخلافة لنحترز بها عن المعنى المطلق. ويبدو أن قوة مثال الراشدين ما يزال يحفظ للكلمة شيئاً من وقعها الطيب، فنحن نستعملها اليوم في التعبير رمزاً للتابعية بإحسان.

ولنأخذ مثلاً آخر هو كلمة «البيعة» التي كانت في استعمالها السياسي الأصلي تعني عقد ولاية وطاعة مرضية بين طرفين بحقوق متقابلة على قاعدة من كتاب الله، ولكن استعمالها المتطاول في عهود الولاء والطاعة، المأخوذ كرهاً أو من غير قيد وشرط، جعلها معبرة عن هبة الذات وعهد التفويض والالتزام ونفى عنها صفة التعاقد المؤسس. وقد غاب المعنى المتأخر لكلمة «البيعة» في كثير من نظم الجماعات الإسلامية التقليدية.

وأشد ما تكون المصطلحات مضطربة تثير مشكلات التفاهم الموصول - مصطلحات مراحل التحول والانتقال الحضاري. فحينما بعث الرسول (ﷺ) بقيم دينية جديدة، بلّغ وحيًا وتحدث حديثاً يسخِّر المصطلح اللغوي العربي القديم ذاته لأداء معاني الإيمان والإسلام المحدثة. ولقد كانت اللغة مسخّرة من قبل للتعبير عن الاشراك وأخلاق العربي القديم ومفهوماتها. وكان لا بد من أن تنتزع اللغة من أهدافها القديمة كما تنتزع القلوب من الكفر إلى الإيمان، وتنزع الأرض من سلطان الجاهلية إلى دار الإسلام. فبدا كأن القرآن والسنة يستلبان الكلمات استلاباً ويجرّدانها تجريداً من بعض وجوه معانيها،

ومصاحباتها التاريخية. ذلك أمر يتجلى من طرافة المصطلح القرآني في كثير من الكلمات، ويأتي صريحاً عندما يكون موضوعاً مباشراً لتعليم الرسول (ﷺ) أصحابه استعمال اللغة، وتوجيه كل قيمها الموجبة نحو مقاصد التدين، ونفي قيمها السالبة حتى لا تستعمل خصماً على معاني الدين. فمن ذلك الأثر «ليس القوي بالصرعة ولكن مَن يملك نفسه عند الغضب. وليس الغني عن كثرة العرض ولكن الغني غني النفس». ومن ذلك قلب المعنى الجاهلي لعبارة «انصر أخاك ظالماً أم مظلوماً» وتحويله من خدمة عصبية العرق إلى خدمة قيمة العدل المطلق. فنصرك أخاك هو بإعانته على نفسه الأمّارة بالسوء ورده عن الظلم والعدوان.

فكما نقصت أرض الكفر ورجاله من أطرافها، واتسعت خصماً عليها ساحة الإسلام، حدث توسع إسلامي على حساب الوجود اللغوي والثقافي العربي الجاهلي، ثم الفارسي، ثم الروماني، بل أخذ المسلمون كل منهج المنطق الإغريقي الصوري وسخروه في التعبير عن عقيدة الإسلام وعن أصول الفقه الشرعي.

كذلك يمكن أن يكون شأن الإسلام اليوم في عهد تحوله من الجمود والانحسار إلى الحركة والانتشار، فإذا كان الإسلام المنحسر أول أمس يخسر من سعته (الإقليمية والسياسية والعلمية) واللغوية لصالح قوى حضارية أخرى، وإذا كان الإسلام المتيقظ أمس يتحفظ في تمييز الأصيل والدخيل من المصطلحات، وتمحيص العبارات العابرة للحدود حتى لا يغلب بالغزو الثقافي واللغوي على مفهوماته الأصيلة، فالإسلام الناهض المتسع اليوم يستصحب فتحاً وتمدداً لغوياً، إذ تحيا وتعمر المعاني في الكلمات التقليدية للإسلام، ويتسنى له أن يستوعب الكلمات الأجنبية ويغلب عليها أهلها، ويضفي عليها الظلال الإسلامية ويسخرها لعبادة الله سبحانه وتعالى. فما كان لها من ذيوع يكون مدداً لدعوة الإسلام، وما كان بها من تعلق يصبح تعلقاً من خلالها بشأن الإسلام. ومن هنا يتمكن المسلمون مثلاً، إن قاموا بقوة وثقة وتوكل أن يصادروا كلمة «ثورة» وكلمة «ديمقراطية» وكلمة «اشتراكية» لصالح الإسلام.

أما ظروف ذل المسلمين أو أحوال انكسارهم النفسي، فإن الأمور تنتكس على المسلمين وتنقص من أطرافهم، ويفقد المسلمون جزءاً من أرضهم وكسبهم المادي لصالح الكفر، وتنتقل علومهم ليستفيد بها الكفار وينتقل كذلك جزء من

لغتهم. ومن أمثلة اللغة السلبية كلمة «الشهيد» التي كانت تعني مقاماً بالغاً فوق مبلغ الشاهد. فالشاهد هو الذي يشهد بقوله «أن لا إله إلا الله»، والشهيد مَن يبلغ بفعله أتم ما يحقق إيمانه بأن يصل مبتغى «لا إله إلا الله» إذ هو يفني نفسه ذاتها في الله. وكلمة «الشهيد» هذه التي كانت تخص الموتى عن إيمان وتثير أجلّ الأحاسيس لدى المؤمنين الأحياء، صودرت اليوم لصالح بذل النفس في سبيل المقاصد العاجلة والولاءات الدنيا، فعدنا نتكلم عن شهيد الوطن بل شهيد الحزب السياسي وشهيد ما شئتم من الولاءات.

أما المسلمون في حال التحرر، ولأول عهد النهضة، فقد يجديهم كما قدمنا، أن يتحفظوا ويميزوا في تقويم الأعراف واستعمال الكلمات السائدة، فاللغة سلاح في صراح الحضارات، وعند أحوال المجاهدة بين الإسلام والبيئة الثقافية المتغلبة، يود الكفار أن يميلوا على المسلمين بفرض لغتهم عليهم ليلبسوا عليهم المفاهيم، ويحملوهم على القيم التي تمثلها اللغة عند الكافرين، وعلى المسلمين أن يأخذوا حذرهم ويجتنبوا التلبيس والانصياع للقيم المتمكنة. ولذلك كان رسول الله (ﷺ) في مراحل تحرير المسلمين من الهيمنة الثقافية الجاهلية أو اليهودية في المدينة يدعوهم أحياناً لاجتناب تقليد غيرهم في الأكل والصور والأعراف واللغات حتى لا ينجروا باستعمالها إلى تقبل ما وراءها من معانٍ وروح، فكان (ﷺ) يمنع المسلمين من تقليد بعض أنواع الكلام واللبس والسمت مثلاً، ويدعوهم إن خالفوا اليهود والنصارى والأعراب في هذا وذاك خشية التقليد في العقائد والقيم التي تمثلها هذه الرموز الثقافية. لكنه (ﷺ) حين يأمن الفتنة على المسلمين ما كان يبالي باللباس والأشكال، وتجدهم وقت العز والقوة أخذوا نظم الديوان والتراتيب الإدارية والعملية، كما وسعوا لغتهم بتطوير اشتقاقها الذاتي وبالتوليد والتعريب.

بهذا الحديث يمكن أن نتجاوز الملاحة في المصطلحات الوافدة واستعمالات الألفاظ ذات الأصول غير العربية أو الإسلامية. فلا حرج على المرء وهو يتكلم من موقع عزة ثقافية وفي سياق يحترز به من الخلط، أن يستعمل مثل كلمة «God» معرفة بالحرف الكبير إشارة إلى «الله» إله الناس في دين التوحيد، بينما كان كثير من المسلمين الأوروبيين الجدد إذا قاموا في بيئة ثقافية اشراكية أو تثليثية، يحترزون من استعمال كلمة «God»، لأنها توحي عند السامعين إلى فكرة الثالوث وتقبل في التعبير اللغوي صيغة الجمع

والتأنيث فتوحي بإله يجوز في حقه ذلك كله مما يستحيل في حق الله، ولذلك تراهم يصرون على استعمال الكلمة العربية على ما قد توهم به أيضاً من الإشارة إلى «إله» خاص بالعرب غريب باسمه عن السامعين.

خلاصة المقصود أن **الموقف الأوفق من استعمال الكلمات الوافدة رهن بحال العزة والثقة و الحذر والفتنة**، أما وقد تجاوزنا مرحلة غربة الإسلام وغلبة المفهومات الغربية بكل مضامينها وضلالها، فلا بأس من الاستعانة بكل كلمة رائجة تعبر عن معنى وادراجها في سياق الدعوة للإسلام ولفها بأطر التصورات الإسلامية حتى تسلم لله وتكون أداة تعبير عن المعنى المقصود بكل أبعاده وملازماته الإسلامية. وعندئذ يقال إن **المعاني أهم من المباني وإن العبرة ليست بالصور والألفاظ وإنما بالمعاني والمقاصد.**

* * *

بعد هذه المعالجة الاصطلاحية لكلمة الديمقراطية ومغزى استعمالها في اللغة العربية، وفي سياق الكلام عن نظام الحكم الإسلامي يمكن أن نتناول الكلمة الإسلامية المقابلة وهي «الشورى»، ولعل الأدب الإسلامي السياسي الحديث، هو الذي روج الكلمة وأضفى عليها قيمتها ومضامينها ذات الشأن بعد أن كانت كتب الفقه القديمة لا تعنى بها كثيراً ولا تقيم لها هذه القيمة الجليلة، لأن الممارسة السياسية الشورية لم تكن واسعة ولا ذات خطر في التاريخ الإسلامي.

لكن المسلمين - إذ يشرعون اليوم مشروع نهضتهم الحضارية، مدعوون إلى أن يتجاوزوا كلام التاريخ بالعود إلى المنابع الأولى والنماذج الأصلية، فيأخذوا قيمة الشورى وحكمها من القرآن والسنّة لا مما آلت إليه الأمور في التراث اللاحق. فكلمة الشورى اليوم تثير معنى أكبر وأخطر مما تثيره في الفقه التقليدي حيث كانت تشير إلى إجراء عفوي: أن يشاور المرء مَن اتفق ممن عنده ثم يدبر أمره كيف شاء إلا أن يستأنس بالرأي الآخر. ولم يكن معناها السياسي هو المتبادر بل هي أكثر استعمالاً في المعاملات الاجتماعية والشؤون الشخصية. فكلمة الشورى شهدت تطوراً اصطلاحياً، إذ تضاءلت دلالاتها في بعض عهود التاريخ ثم طرأ عليها تقويم جديد، بدا غريباً حتى فشا بالدعوة والبيان الإسلامي، وأعاد للكلمة مغزاها السياسي المتبادر وقوتها من حيث هي إجراء يلزم اتخاذه ويترتب عن قرار جماعي ملزم، فأصبح

للكلمة وَقع أشبه بوقعها يوم شرعت الشورى أصلاً.

إن الشورى في الإسلام حكم يصدر عن أصول الدين وقواعده الكلية قبل أن تقرره الأدلة الفرعية من نصوص الشرع. فمن عقيدة التوحيد إسلام الربوبية والحكم والسلطة لله، وإنكار كل سلطة إلا بمقتضى الخلافة والعطاء من الله والإيمان بأن البشر سواسية في العبودية لله. وبذلك تحقق التحرر السياسي الذي يستلزمه نظام الشورى (أو الديمقراطية). إذ يصبح الناس قاطبة هم المستخلفون على سلطة الأرض ولكل منهم نصيبه المستحق من السلطة - كل ذلك موقف تلقائي بعد أن يؤمن الناس بالله ويتحرروا من التعبد وإسناد السلطة المطلقة للملك أو الوالي أو القوة السياسية المتمكنة واقعياً. وتنبثق الشورى تلقائياً من معاني استواء عباد الله في فضله الذي آتاهم، وضرورة تعاونهم على العبادة ليرقى نصيب كل فرد منها فيشتركون على المجهود اللازم فيها ويشتركون في كسب الأجر الحاصل عنها.

فمبدأ حاكمية الله المطلقة واستخلاف البشر على الأرض وما آتاهم من حرية وقوة يمارسون بها سلطاناً على الأشياء والأناس، كل ذلك يجعل العباد شركاء أحراراً سواسية لا يقومون إلا بالشورى. وهي التعاون باجتماع الرأي على الأمر الخاص على أن يكون لصاحبه القرار وعليه المسؤولية وعلى الأمر العام بحيث لا يستبد به فرد ويسألون عنه جميعاً.

ومن أصول الدين الأساسية معنى المسؤولية الفردية على كل مؤمن. فكل فرد مخاطب على قدر وسعة بتكاليف الدين والعبادات الخاصة والعامة، وله من ذلك كسبه المعين المترتب عن عمله، ونيته التي يختص بها، ثم يأتي يوم القيامة ربه فرداً ليحاسب على ذلك الكسب المخصوص، فهو لا يسأل مع أسرته ولا مع حزبه ولا مع ولي أمره ولا مع جماعته أو بني وطنه. معنى ذلك أن لكل فرد مغزى في الوجود، ولا مجال لأن نذوب الأفراد في فرد حاكم يحجبهم عن واجباتهم ومسؤولياتهم، ولا حتى أن نضم الناس في كتلة واحدة صماء ونسميهم الشعب وتمارس المسؤوليات السياسية باسمهم الإجمالي، بل لا بد من أن يكون لكل فرد نصيبه المفرد المعين في السلطة يباشر هذا النصيب بنفسه ولا يمارسه عند فرد أو جماعة. من هذا المبدأ الذي يجعل لكل إنسان قيمة ومغزى في الوجود بشخصه ورأيه وكسبه، لأنه الكيان الذي يحمل أمانة الله، وله من ثم دور مخصوص في الحياة الاجتماعية والسياسية، ومن خلال الخطاب الديني المتوجه إلى وجدان الفرد وفي سياق الوجود الاجتماعي

الذي تقوم فيه علاقات الأفراد، وبأثر وحدانية الرب مقصوداً لكل الأفراد والعبادة منهجاً لهم جميعاً والشريعة دستوراً لحركتهم الملتزمة، تنبثق الجماعة المؤمنة، مهما كان كل واحد منهم يسعى لذاته ولمصلحته في الآخرة، فإنه يلتقي تلقائياً مع موكب السائرين إلى الله على الصراط المستقيم، لذلك تصبح الجماعة حاصلاً تلقائياً من التدين الفردي، وكذلك التعاون مع الجماعة والاستعانة بالجماعة للسير إلى الله فرضاً من فروض الإسلام. وعلى صعيد القيادة السياسية في سياق الجماعة تصبح المشاركة أو الشورى (أو الديمقراطية) من مقتضيات الدين اللازمة. ثم إنّا من بعد اعتبار الأصول الدينية نجد نصوص الشرع الفرعية تؤكد شتى العناصر التي يتألف منها نظام الشورى. فالنصوص تؤكد واجب كل فرد وحقه في أن يعبر عن رأيه بمسؤولية وألا يكون إمَّعة يقول: أنا مع الناس إن أحسنوا أحسنت وإن أساؤوا أسأت، بل يوطن نفسه على التزام الحق موافقاً أو مستقلاً، وأن يعرف لنفسه حقها وعزتها فلا يقعد مستضعفاً في الأرض، بل يلتمس حريته في الحركة والعمل والقول. والشريعة تقرر أيضاً معنى الواجب الكفائي: أن إذا ضيع الناس مصالح الأمة غدا كل واحد منهم مسؤولاً. فالمسؤولية لا تنحصر في العلماء ولا الرؤساء دون غيرهم مهما باؤوا منها بأقدار أكبر.

وقواعد شرعية شتى لا نكاد نحصيها تؤكد نظام الشورى في المجتمع المسلم، وبعضها لا يخص السياسة ولكن نظام الشريعة كله متسق وأحكامه تتناصر وتترابط. ولما كان التكييف التربوي للفرد بما يهيئه لممارسة الشورى مع شرائط التمهيد لبناء مجتمع شوري، فإن الدين قد نظم الأسرة بما يحقق ذلك التكييف. فتكوين الأسرة يؤسس على عقد قوامه الرضا لا الجبر على نحو عقد البيعة السياسية، ويترتب عنه لكل واحد من أفراد الأسرة (الأب والأم والأولاد) حقوق وواجبات لا يصادرها الأب ولا يستبد بالأمر، بل يدور نظام الأسرة على الشورى حتى بعد أن يحدث طلاق ويلزم تدبير الآثار ورعاية مصائر الأولاد بالشورى ﴿**فإن أرادا فصالاً عن تراضٍ منهما وتشاور فلا جناح عليهما**﴾[1].

والشورى أيضاً حكم مباشر في الشعائر وتكييف تربوي غير مباشر

---

(١) **القرآن الكريم**، «سورة البقرة،» الآية ٢٣٣.

لممارسة المشاركة السياسية. فصلاة الفرد تنسلك تلقائياً في صلاة الجماعة الذين يقومون بنظام مشترك موزون: يقدمون إماماً يتراضون عليه فلا يؤم الناس إمام وهم له كارهون، ومَن أمّهم أمّهم على نهج مقرر حتى إذا زل عنه كان للمصلين المأمومين أن يذكّروه فيقوّموه. ولهم عليه أن يصلي بهم مراعياً من التواضع والرفق ما يراعي مثله مَن يسوس حكومة الناس وفي الأثر «أقصرت الصلاة أم نسيت يا رسول الله». فعلاقة الراعي والرعية في السياسة تتسق مع علاقة الإمامة والمأمومية في الصلاة، وعلاقات التناصح والتأمر بالمعروف والتناهي عن المنكر في علاقات المجتمع كافة، لأن ذلك كله يؤسس على ذات النهج الذي أصل عليه الدين التوحيدي الشامل. فالشورى (أو الديمقراطية) هو سمة الدولة والحياة الاجتماعية المسلمة كلها.

والمعاملات الاقتصادية تقوم أيضاً على معاني التراضي والمشاركة. وهي عناصر النظام الشوري. فالتجارة عن تراضٍ بين الأطراف لا يجوز لأحد أن يستلب مال أخيه أو يأكل بالباطل، والبديل للتأمين الاستغلالي هو التكافل والاشتراك على الغنم والغرم، وكذلك لا يتخاصم الناس في اقتسام السلطة السياسية بالاحتكار أو الغش أو المصادرة.

بل إن الفقه ذاته عندما نشأ لم يكن مثل فقهنا الفردي الحاضر بل كان فقهاً جماعياً. فمالك بن أنس رضي الله عنه - مثلاً - لم يكن يعبر عن رأيه بل عن اجماع الحركة الفقهية في المدينة وتقاليدها، ففقهه كان فقهاً شورياً. أبو حنيفة النعمان رضي الله عنه - كذلك - لم يكن يفتي من ذات رأسه وإنما كان يجلس ومعه أركان من مدرسته منهم أبو يوسف، وزفر ومحمد، وكان يجري بينهم الحوار ويبرز الرأي من خلاله. فما كان الفقيه يعتزل بتفكيره ورأيه بل يجمعه إلى آراء الناس، وما كان الإمام الفقهي يستبد بالفتوى ويحتكرها، وما ينبغي أن يكون الرأي السياسي ولا الإمامة السياسية إلا كذلك.

وإذا التمسنا - من بعد النصوص المباشرة الداعية للشورى السياسية، فهي كثيرة ومعلومة - ما في نص القرآن الكريم المكي من أن طبيعة المجتمع المسلم أن يكون الأمر شورى بين الناس، وأقول بين الناس لأن الضمير في الآية يرجع إلى كل ﴿**للذين آمنوا وعلى ربهم يتوكلون. والذين يجتنبون كبائر الإثم والفواحش وإذا ما غضبوا هم يغفرون. والذين استجابوا لربهم وأقاموا**

الصلوات وأمرهم شورى بينهم ومما رزقناهم ينفقون. والذين إذا أصابهم البغي هم ينتصرون﴾[٢]. فمن الشورى الجماعية الشاملة يصدر إجماع المؤمنين الواجب الاتباع فيما يقرره القرآن **﴿ومن يشاقق الرسول من بعد ما تبين له الهدى ويتبع غير سبيل المؤمنين نولّه ما تولى ونصله جهنم وساءت مصيراً﴾**[٣].

ولعبرة بالغة في أن كان أهم قصص القرآن الكريم هي قصة الاستبداد الفرعوني ضربها الله مثلاً للباطل الذي يقابل حق حرية الناس من الاستعباد في الأرض واجتماعهم بالحرية والشورى لا بالقهر والمصادرة، ففرعون يدعي مع كل محتكر للرأي: **﴿ما أريكم إلا ما أرى وما أهديكم إلا سبيل الرشاد﴾**[٤] ومع كل متكبر **﴿أليس لي ملك مصر وهذه الأنهار تجري من تحتي﴾**[٥]. وكانت مع فرعون بطانته الذين يسابقونه في تمكين جبروته وتزيين شهواته. وكما بعث الرسول ليكافحوا مختلف وجوه الباطل، بعث موسى رسولاً ليكون من سيرته الأولى مثل لمكافحة جبروت فرعون وتحرير بني إسرائيل ولتنظيمهم من بعد نقباء وممثلين ويقودهم بمصابرة وتجاوب على نهج في السياسة يقابل ما عهدوا من نهج الفرعونية الذي خلد صورته وعبرته القرآن.

وإذا انتهينا إلى سنة النبي (ﷺ)، فإنه كان يستشير في كل صغيرة وكبيرة من الأمر العام برغم أنه نبي يمده وحي من الله. ولئن نصّبه الله خليفة في الأرض وأولاه سلطاناً على المؤمنين وألزمهم طاعته وجعل كلمته نصاً شرعياً يعلو على شورى المسلمين وإجماعهم، لكنه كان في الأمر العام إذا لم يوح إليه فيه شيء يلتمس آراءهم، فإذا أشاروا بشيء نزل عن رأيه إلى آرائهم بل كان لا يخالف صاحبيه إذا اتفقا على شيء، وكان (ﷺ) يطلب الشورى حتى في الشؤون التي تستدعي خبرة الرأي وسرعة العزم وسرية التدبير كالشؤون العسكرية والدبلوماسية وهي شؤون تخرجها أغلب الممارسات

---

(٢) المصدر نفسه، «سورة الشورى،» الآيات ٣٦ ـ ٣٩.

(٣) المصدر نفسه، «سورة النساء،» الآية ١١٥.

(٤) المصدر نفسه، «سورة غافر،» الآية ٢٩.

(٥) المصدر نفسه، «سورة الزخرف،» الآية ٥١.

الديمقراطية الحاضرة عن دائرة الشورى السياسية العامة. وقد حدث أن كانت مثل هذه الشورى نكبة على المؤمنين في غزوة أُحد. إذ خرجوا وما كان ينبغي لهم وكان رأي الرسول (ﷺ) ألا يخرجوا وأن يعتصموا بالمدينة. فلئلا تكون تلك الحادثة مزهدة في الشورى فقد نزلت الآية **﴿فاعف عنهم واستغفر لهم وشاورهم في الأمر فإذا عزمت فتوكل على الله﴾**(٦).

ولم تقل الآية: أو شاورهم في الأمر وإذا عزمت فتوكل على الله؛ لتخيره في أن يأخذ بالشورى أو أن يعزم في الأمر وحده، بل كان رابط الجملتين «الفاء» التعقيبية ليكون العزم فالتوكل عقب الشورى وبناء عليها. ومغزى الجملة العاقبة أن تنتهي الشورى إلى عزم وقرار وأن ينقطع الأخذ والرد الذي تستصحبه أجالة الشورى وإدارة الرأي، وأن يستعان على مراودة الشك الذي يلابس الرأي البشري بالتوكل على أمر الله، فبالتوكل نستكمل الثقة بتوفيق الله ويمضي المرء إلى التنفيذ مقدماً غير مرتاب ولا هيّاب. ولا مجال لتفسير للآية لا يميز مغزى الفرق بين «الواو» و«الفاء» ولكن الرسول (ﷺ) يمده الوحي فإذا خالف المسلمين إلى رأي وجب اتباعه لأنه يكون مما أراه الله. ولعل في قصة صلح الحديبية في الحديث ما يومىء إلى أنه خالف أصحابه مستنداً إلى أمر ربه وجاء التنزيل يؤكد أنه فتح مبين من الله. ولعل من أبلغ السنن ذات الدلالة في شرح الشورى أن الرسول (ﷺ) لما توفي لم يعهد إلى أحد ولم يوصِ بالخلافة إلى أبي بكر ولا إلى عمر بل ترك الأمر شورى بين الناس، وهو حكم سبق أن أكده الرسول (ﷺ) في توجيهاته ووصاته إزاء الأمور التي تطرأ، ليس فيها حكم نصي بأن يجتمع عليه الرأي وإزاء الفتن السياسية أن يكون الاحتكام والتزام رأي الجماعة «عليكم بالسواد الأعظم» وأحاديث أخرى كثيرة وردت في هذا المعنى.

وتعاليم القرآن والسنة في أمر الجماعة هي القاعدة التي أسس عليها الفقه أصل الإجماع. وهو أصل الأحكام الذي لا تعلو عليه إلا نصوص الشريعة في الكتاب والسنّة، ويكاد يجمع فقهاء الإسلام على قوة حجيته التي لا تضارعها حجة أمر من سلطان أو فتوى من فقيه أو قضاء من حاكم. والإجماع هو قرار جماعة المسلمين الصادر عن تداول الشورى حول أمر عام

(٦) المصدر نفسه، «سورة آل عمران،» الآية ١٥٩.

يهم المسلمين، وما تمسك المسلمون بالكتاب والسنّة، فإنهم لن يضلوا بعد بقرار يصدرونه بالشورى، ولا يجمعون على باطل كما يروى عن رسول الله (ﷺ)، وتلك العصمة النسبية من الباطل لنتيجة الشورى العامة، تؤكد جليل شأنها في الحياة الإسلامية والسياسية.

* * *

وقد يرد التساؤل **عمن هم أهل الشورى، وعما إذا كان مداها يقتصر على أهل الرأي والدراية، أم يتسع ليشمل المسلمين كافة**. ذلك بالمقايسة مع الديمقراطية التي بدأت عامة في الكيانات الساذجة القديمة، ثم ظهرت حديثاً قصراً على طوائف من الأثرياء ونحو ذلك، ثم اتسعت حقاً مشاعاً لجماهير الشعب، وإذا أسسنا القول على مبدأ الاستخلاف أصل أيلولة السلطة الربانية إلى العباد، فإنا نجد القرآن يجعل الاستخلاف للجماعة كافة ﴿**يستخلفكم في الأرض فينظر كيف تعملون**﴾[7]، إلا حينما يخص الاستخلاف رسولاً فيجعل له السلطة من بعد الله والطاعة الواجبة ﴿**يا داوود إنا جعلناك خليفة في الأرض**﴾[8].

فالخلافة هي إلى المسلمين أو إلى الأمة أو المسلمين المتوالين في حدود وطن وجماعة سياسية. فهؤلاء شركاء في خلافة السلطان يمارسونها في المكان الأول من خلال إدارة الشورى العامة، وقرارهم بناء عليها هو الإجماع، والإجماع هو أقوى صور السياسة وأقربها إلى تحقيق معنى الاشتراك على الخلافة. فلو صدرنا عن معاني العقيدة أو عن شعيرة الصلاة أو نظام الأسرة أو معاملات المال والضمان، ولو تأملنا نصوص القرآن التشريعية أو قصصه وعبرها كقصة فرعون التي تقدم ذكرها أو قصة ملكة «سبأ» التي جمعت الملأ وطرحت إليهم الرأي ووعدتهم أن ﴿**أفتوني في أمري ما كنت قاطعةً امراً حتى تشهدون**﴾[9] فتركوا الرأي إليها وسخروا قوتهم لما تراه ﴿**نحن أولوا قوة وأولوا بأس شديد والأمر إليك فانظري ماذا تأمرين**﴾[10] فكانت عاقبة أمرهم

---

(٧) المصدر نفسه، «سورة الأعراف،» الآية ١٢٩.

(٨) المصدر نفسه، «سورة ص،» الآية ٢٦.

(٩) المصدر نفسه، «سورة النمل،» الآية ٣٢.

(١٠) المصدر نفسه، «سورة النمل،» الآية ٣٣.

خسرانا. إذا تأملنا كل ذلك أو اعتبرنا بسيرة الرسول (ﷺ) والياً وقائداً أو بتوجيهاته نبياً هادياً لانتهينا إلى أن **الشورى من أصول الدين وأنها لا تحصل عن آيتين أو بعض أحاديث وردت فيها كلمة «الشورى»**.

* * *

فالمعاني التي تقتضيها الشورى وتؤسس عليها الديمقراطية معان منبثة في الدين كله، وقد حاولنا أن نناسب بين الديمقراطية والشورى لئلا يكون في اختلاف اللغة ما يوهم باختلاف المعنى ويعيق الفهم والتفاهم، ولكن يلزم من بعد، تحرياً للدقة وضبط الفهم، أن نحرر مغزى نظام الشورى بإمعان لئلا نتجاوز عن مقتضيات الشورى التي تتباين وملابسات الديمقراطية الحديثة بصورها الليبرالية أو الشعبية، فيرد الخلط بين نظام إسلامي ونظام غربي، ولئلا تتوارد على الأذهان الصور التي صاحبت ممارسات التاريخ الإسلامي فيتوهم المرء أن الشورى في الإسلام لا تكون إلا في المدى وعلى الطريقة التي عرفت قديماً، ولا بد إذاً من أن نميّز الشورى بنظامها الأكمل ونجردها مما يشتبه لها في تاريخنا الإسلامي وفي التاريخ والواقع الغربي.

أول الفروق بين الديمقراطية الغربية وبين الشورى أو الديمقراطية في السياق الإسلامي: أن **الديمقراطية في المفهوم الغربي تمارس غالباً في سياق حكم لاديني**، لأنهم يظنون أن الحكم الديني يضفي على السلطان هيبته وقداسته، ويمتعه بحق إلهي في السلطة المطلقة أو أنه يتيح لفئة كهنوتية أو هيئة كنسية، أن تحتكر من دون الناس الصلة بالله والشرعية الصادرة عنها، فيصادر حرية الرأي والعلم وتحرم حق الخلاف فتجعله كله ردة وكفراً وفتناً وحروباً دينية. فسداً لكل ذريعة إلى طغيان الحكام أو رجال الكهنوت باسم الدين وتأسيساً للحرية والتسامح والسلام، قامت الديمقراطية الغربية جلّها على أنقاض الدين.

ولا مجال بالطبع في الإسلام لحكم شعبي منقطع عن معاني الإيمان، لأن الدين الإسلامي دين توحيدي يحيط بالحياة ويضفي عليها جميعاً معنى العبادة وينظمها بشريعة شاملة، لا تفرق بين سياسة ودين أو حياة عامة وخاصة. فالخروج بالديمقراطية من الإطار الديني إلى إطار سياسي بحت، ردة وضرب من الإشراك لأنه يشرك إرادة الشعب مع خالقه، كما أشرك الذين شاركوا

بين قيصر أو الأحبار والرهبان والله. والذي يمرق في السياسة من الدين في الإسلام مشرك وكافر لهذا المدى السياسي في حياته، وقد يكون ذلك فيه جزئياً إذا ظل معتصماً بدينه فيما وراء السياسة. ذلك هو التقويم الدقيق للفرد أو المجتمع الفاسق في سياسته عن الدين ولا يصح أن نطلق عليه كلمتي «الكفر» أو «الإشراك» على إطلاقهما، بل هو كما يقرر القرآن **﴿أفتؤمنون ببعض الكتاب وتكفرون ببعض﴾**(١١) فاثبت بعض إيمان وبعض كفر، ولا يصح أن نطلق على مَن يبتغي حكم الجاهلية وصف «الجاهلي» بغير تقييد، بل يقال له كما قيل لَمن أتى فعلة الجاهلية «إنك امرؤ فيك جاهلية»، ولكن الجاهلية السياسية العامة أخطر بالطبع من التي يأتيها فرد في زاوية من حياته الخاصة.

الفرق الثاني أن **الشورى في الإسلام ليست ممارسة سياسية معزولة، وإنما هي نظام حياة** نحو ما تقدم، فهي في الشعائر وفي الأسرة وفي الجوار وفي المجتمع وفي المعاملات الاقتصادية وفي العلم وفي السياسة أيضاً. وهذا يعني شيئاً كثيراً، إذ ان الديمقراطية إذا جردت وأصبحت تعبيراً سياسياً فحسب كانت عرضة لأن تغدو ديمقراطية شكلية. فقد يختل توزيع المال فتصبح الحريات السياسية المتاحة للجميع على السواء شكلاً زائفاً وفرصاً غير مقدور عليها بسواء. وقد يتخلف الوعي المتساوي بالتكليف والمسؤولية الدينية الفردية، ويكون السواد الأعظم من الناس متكئاً على الزعامات والقيادات فلا يمارسون حرياتهم ولا يؤدون وظائفهم السياسية باستقلال، بل ينزلون عنها للآخرين شأن المستضعفين الذين ركنوا إلى ضعفهم كما يصفهم القرآن.

والمؤمنون كلهم عرضة لهذا المرض، فكثير من المسلمين تركوا تدبير مصائرهم السياسية، بل تركوا دينهم كله لشيخ أو إمام أو زعيم، وأكثر المسيحيين العامة تركوا دينهم كله للكنيسة.

فلا بد إذاً لتحقيق أتم المشاركة الشعبية في الحكم، من أن تفشو الشورى في الحياة كلها وتتصل بنظمها كافة، وتتكامل مع منطق المشاركة في العبودية وفي العبادة وفي المعاملة والثروة والعلم ونحو ذلك. ولا بد من أن

---

(١١) المصدرر نفسه، «سورة البقرة،» الآية ٨٥.

تمارس في البيت حتى يتربى عليها الإنسان وفي صلاة الجماعة وفي الشركات والمضاربات الاقتصادية. ولا بد من أن يكون توزيع الثروة عادلاً لتنبسط السلطة المترتبة عن القوة الاقتصادية، وأن يكون توزيع العلم لئلا يتركز فيستغله محتكروه لتحصيل امتياز سياسي، ولا بد من أن تتناصر نظم المجتمع النفسية والتربوية والأسرية والاقتصادية والاجتماعية والسياسية لتتجه بحياة الناس وجهة واحدة وتسلكها في منطق متسق لتكون الديمقراطية حقيقة مؤسسة لا صورة زائفة.

الفرق الثالث أن السيادة في الديمقراطية الغربية هي التي تسند في النظرية الدستورية إلى الشعب، ولكن الشعب لا يحكم بنفسه مباشرة بل يفوّض الأمر لبعض الناس يتولونه نيابة عن الشعب، والإرادة الشعبية لا تتمخض عن إجماع الشعب قاطبة بل يرجع إلى حكم الأغلبية. والنظام النيابي تشوبه علل مشهورة يقود بعضها إلى حساب التمثيل، إذ كثيراً ما يطرأ تباين بين القوة الصوتية والقوة النيابية ولا سيما في غير نظم التمثيل النسبي، وكثيراً ما يكون إبهام البرامج الانتخابية أو غلبة العصبيات أو فتنة الدعايات مفسدة لصدق العلاقة النيابية، فالفئة التي تتولى السلطة فعلاً قد لا تتمتع بشرعية تمثيلية دقيقة والأكثر لا تمثل إلا الأغلبية، ولكن تضاف إليها السلطة المطلقة باسم الشعب. وقد آلت السيادة الدستورية أو القانونية إلى المجالس النيابية وإن كانت سياسياً من حق الشعب فيما يدعي.

ومفهوم السيادة الشعبية هو المعنى ذاته الذي ننسبه في الاعتقاد السياسي الديني إلى الله من حيث صفة الإطلاق. وكانت نظرية السيادة في الفكر السياسي الغربي قد أخذت مفهوم حاكمية الله المطلقة من الإسلام، وليس ذلك ببعيد لأن الفلاسفة السياسيين الذين أضافوا صفات الكلية والطلاقة للسيادة، كانوا على صلة ثقافية في القرون الوسطى بالفكر الإسلامي. ولكنهم نسبوها إلى كيان وضعي هو الشعب. **أما في الإسلام فالشعب إنما يتولاها على الأرض بعهد الخلافة من الله وبشرط الخضوع لله**. وتحقق دواعي ذلك الإيمان والجزاءات المترتبة عليه في الدنيا والآخرة. **فسلطة الشعب المستمدة من سلطان الله بعهد الخلافة المشروط سلطة محدودة، والديمقراطية في الإسلام لا تعني سلطة الشعب المطلقة بل هي سلطة الشعب وفقاً على الالتزام بالشريعة**. ولكن ذلك يعود في آخر التحليل والنظر إلى أن إرادة الشعب المؤمنة بالشريعة

تسود تلقائياً وبوجه مباشر. فليس لمجلس نيابي بحجة تفويضه غير المباشر، ولا لحاكم من دونه من باب الأولى أن يحيد عن الشريعة التي تمثل إرادة الشعب بدقة كاملة. فالشعب كله يؤمن بأحكام الشريعة الكلية والفرعية. فإذا وجدت تلك الأحكام سبيلها للتنفيذ الكامل وسادت على كل أحكام اجتهادية أخرى، فكأننا نطبق ديمقراطية مباشرة بغير وسيط ولا تغليب ولا تقريب. فالقيمة التي تضفى على النفس أو الأسرة أو المال، والعقوبات التي توضع من ثم على مَن ينتهك تلك الحرمات، كل ذلك يمضي تشريعاً محكماً ثابتاً كما يديره الشعب، وليس لحكومة أو مجلس باسم النيابة والقيادة للشعب أن ينسخ ذلك أو يبدله. وذلك لعمر المرء أصدق تحقيق للديمقراطية، ثم **ترد الشورى والنيابة إن لزمت فيما تحت نص الشرع من أحكام** مما يترك للنواب من أهل الحل والعقد لكن في ضوء القياسات والكليات الشرعية.

ومثل هذا الأساس بالإجماع المتفق عليه مباشرة والهادي إلى تفصيل ما وراءه، هو شرط لاستقرار كل نظام ديمقراطي. فالديمقراطيات الغربية المستقرة إنما نعمت بالاستقرار لأن الشعوب عبر تطورها الحضاري والسياسي استكملت بشرط الإجماع على الكليات الهادية وحاصرت الخلافيات التي تدور فيها المشاورات والمناظرات والنيابات، على خلاف ما يقع في البلاد التي تؤسس الأشكال الديمقراطية على أي إجماع بل تتنازعها المذاهب والخلافات الأصولية. ولذلك مثل في واقعنا السياسي، فإننا إذا أبحنا الديمقراطية الليبرالية المطلقة، فلن يسلم لنا قدر مناسب من الاتفاق نؤسس عليه استقرار النظام الجماعي ونستوحيه فيما وراءه، بل سيقع استقطاب لانهائي تتمزق به وحدة الشعب ويحتدم الصراع حتى تتلاشى محاور الوفاق المحدودة بفعل العصبيات الحزبية الجامحة، فينشأ بذلك فراغ عن السلطة الموقرة وفزع من عدم الاستقرار على أساس موحد، ولن يلبث النظام الديمقراطي أن ينهار ويهرع الناس إلى نظام يوحدهم ولو أنكر الديمقراطية والشورى، وهذه عبرة الانقلابات العسكرية التي تعقب التجارب الديمقراطية الليبرالية في معظم أنحاء العالم الثالث.

ولنا في تاريخ السودان عبرة، فقد جرب الديمقراطية الليبرالية بغير توجه سياسي مجمع عليه. هكذا عشنا بعد الاستقلال، ثم ١٧ تشرين الثاني/ نوفمبر ١٩٥٨، أي التجربة الديمقراطية التي تلت سقوط النظام العسكري في

ثورة تشرين الأول/أكتوبر ١٩٦٤. وكان نظاماً ديمقراطياً تضطرب فيه مذهبيات متباينة في أصولها: ليبرالية غربية، وشيوعية شرقية وإسلامية واعية، ودينية تقليدية، وتختلط بأهواء شخصية وعصبيات قبلية وإقليمية وتاريخية، وكان عاقبة أمرنا في كلا الحالين انهيار النظام وانقلابه إلى الضد. ولو أننا قد تواضعنا على إطار ديني وقانوني شرعي نجمع عليه ويهدينا في غالب شؤوننا العامة، لانحصر الخلاف ولاستحال الاستقطاب المفرط المؤدي إلى الانهيار. ولو تأملنا الخلاف الحزبي في بلد ديمقراطي عربي لوجدناه مؤطراً بحدود. فالفرق بين حزب المحافظين وحزب العمال في بريطانيا مثلاً محدود جداً، والفرق بين الجمهوريين والديمقراطيين في أمريكا محدود جداً. ولكننا في السودان حين نضل عن الإسلام قادرون على أن نفترق فرقاً بينها مثل بعد روسيا وأمريكا، ويلقى بينها ما بين أمريكا وروسيا من علاقات الحرب الباردة بالدعاية والمكايدة ثم سباق التسلح ثم الحرب الساخنة. وليس ذلك من قبيل المجاز بل إن واقع السودان شهد ما هو قريب من ذلك، ويمكن أن يبلغ مثله بديمقراطية تعددية لا عاصم لها ولا أساس.

الفرق الرابع بين نظام الشورى ونظام **الديمقراطية الغربية، أن الأخيرة تنطوي على طلاقة الهوى والشهوات السياسية من قيود الأخلاق**. ففي حدود احترام سيادة الشعب أو الأغلبية، يبقى كل عامل سياسي حراً وتبقى كل حيلة أو تدبير سياسي مباحاً. ويعين على هذه الإباحية أن الشعب مهما راقب الحكّام والسياسيين لا يملك أن يحيط بضمائرهم ونياتهم وخفي تدابيرهم. ومنذ مكيافيللي أسست السياسة الغربية على الإباحية والمكر، وانتقلت تلك التقاليد إلى الديمقراطية فأعدتها بفساد عظيم. ومعروف أن الانتخابات الديمقراطية ظلت لعهد طويل تدور كلها في إطار من الفساد عظيم في ذات عمليات الاقتراع والانتخاب، ولئن ضبطت تلك الإجراءات في العصر الحاضر فقد ظل الفساد ملازماً لتمويل الانتخابات ومناوراتها وحيلها، وظل الفساد ملازماً للأداء السياسي الغربي. فكل المكائد والمنافقات والرشى مباحة شريطة ألا ينفضح الأمر للكافة. ويقولون عزاء لأنفسهم إن الفساد الديمقراطي خير من الاستبداد فيستسلمون له استسلاماً.

ولكن **الديمقراطية في الإسلام (أو نظام الشورى) لا تنفصل عن الدين ومن ثم يظل مؤسساً على رعاية المسؤولية أمام الله الذي يراقب النيات**

والأعمال والأسرار والظواهر. ويتواصى المسلمون في السياسة أو في الحياة الخاصة بأحسن الأخلاق، فالوالي المؤمن والنائب المؤمن والقاضي المؤمن والمؤمن كله (إن شئت أن تقول) لا يقتصر على مراعاة مسؤوليته أمام الله سبحانه وتعالى. وعندنا نماذج من الولاة الصالحين نقرأ أخبارهم في التاريخ، مثل عمر بن عبد العزيز الذي دقت مراقبته لله سبحانه حتى كان يقدر الشمعة التي يستعملها في أمور المسلمين، فإذا انقلب إلى أموره أطفأها وأضاء شمعته الخاصة. تلك النماذج المتورعة نراها اليوم مثالية متنطعة لأننا نتجوز ونستبيح بغير حرج استغلال جاه الوظيفة العامة واستعمال أداتها لأغراضنا الخاصة، بل إنّا نضع القوانين التي تشرع لنا تلك الإباحة وتحرسنا بالحصانات والتسهيلات المختلفة في ذلك. إن مثل الورع في التصرف والطهارة في العلاقات التي يلتزمها الحاكم المؤمن من ذات نفسه وفي سريرته، أمر لا يمكن أن يراعى في ديمقراطية محايدة أخلاقياً الرقيب فيها الشعب وحده، وهو عرضة لكل ضروب الغش والتضليل التي يتمكن منها الحاكم وتمكن منها فنون الدعاية ووسائل الإعلام الحديث. لكن **رقابة الشعب مؤيدة بنظام رقابة دينية فعالة وجزاءات دينية شديدة الوقع أمر بالغ الضرورة في ضبط الاستقامة السياسية**.

الفرق الخامس أن **ديمقراطية الشورى أدعى لضمان وحدة المؤمنين من ديمقراطية الغرب**. فالنهج الليبرالي في الديمقراطية أحال إرادة الشعب إلى إرادة الأغلبية، ولم يترك للأقلية إلا أن تتربص في المعارضة وتصبر عسى أن تستولي على ثقة أغلبية الشعب لرجحان دعايتها وسياستها أو لزهد الشعب وملاله في الأغلبية السابقة. لكن المنهج الإسلامي يقوم على روح الإجماع لا المغالبة، وتمضي فيه المشاورات والمداولات بقلوب منشرحة منفتحة للحق أنى جاء، غير متعصبة لموقف مسبق حتى تنتهي إلى رأي يمثل إجماع الناس ويستقر التوفيق إلى رأي يتراضى عليه الجميع أو سوادهم الأعظم في أغلب الأحوال، فإذا عزموا عليه تحرك الشعب بأسره نحو التنفيذ متوكلاً متوحداً، ولم تقعد منه أقلية مغلوبة على الرأي تتربص السقطات وتحصي الأخطاء ولا تعين على نجاح بل تنتظر ساعة الشماتة. وقد قدمنا أن نظام النيابة لا ينفك عن عيوب في علاقات التفويض والتمثيل السياسي أو في حساب التمثيل الانتخابي، وأن هذه العيوب تجعل الأغلبية قائمة على خلل من حيث رجحان شرعيتها على الأقلية.

أما في الإسلام فحكم الشريعة كما قدمنا، هو تطبيق كامل مباشر لما يجمع عليه المؤمنون بغير واسطة من نظام تمثيلي تدخل عليه العيوب، أما في تقرير الأمور العامة في المسائل الاجتهادية، فإن روح الوحدة بين المسلمين وهدي الشريعة العامة وتجردهم من العصبية والمكابرة تدعوهم إلى توخي الإجماع لا المغالبة حتى تجد الجماعة كلها ذاتها ممثلة في القرار العام.

ثم إن وحدة الجماعة في الديمقراطية الغربية محدودة بالعصبية الوطنية، ولذلك يمكن للوطني منهم أن يكون ديمقراطياً يعرف حرية أخيه في الوطن وكرامته وحرمته ويؤمن بمشاركة شعب الوطن في السلطة؛ ولكن ما إن يتجاوز الحدود أو يعبر البحار إلى أناس من غير بني وطنه، حتى ينكر كل حركة لابن المستعمرات ويستبد بشعبها استبداداً مطلقاً. هكذا تكون القيم السياسية الديمقراطية إضافية ولا تسري خارج حدود الوطن والمواطنين. فالتابعية للدولة تميز بين المقيمين فيها، ولا تجعل لأجنبي حقاً في الشورى حتى لو أقام واتصل بحياة المواطنين. أما في الإسلام فالشورى مؤسسة على قيم مطلقة موصولة بالأول وبالله. وكل إنسان بشر هو عبد الله تثبت له الحقوق الأساسية، **فليس نظام الشورى بمعيار يقبل الازدواج فيسري في محل ويسقط خارجه ويستحق لطائفة وينكر على غيرها**، ولا عجب إن كانت الديمقراطية الغربية ولعهد طويل تضطهد اليهود وتضطهد الكاثوليك حيث هم أقلية، وما تزال في ديمقراطيات أوروبا الغربية اعتبارات لا يطمع معها صاحب ولاء لطائفة مسيحية غير غالبة أن يتولى بعض المناصب العليا. لكن المسلمين يعملون بالشورى لله ويراقبون أحكامها إزاء الإنسان أجمع. وعندما خرجت جيوش الإسلام فاتحة لما أغلقه الطغاة، خرج معها القضاة يطبقون الشرع لصالح كل إنسان مهما كان مقهوراً ومغلوباً، لأن أحكام الشرع قيم إنسانية مطلقة شاملة وليست مخصوصة لصالح نوع من البشر. ومعلوم كيف يعتقد الغربيون أن ديمقراطيتهم لهم دون سائر الأجناس بل يرون أهل البلاد التي يدعونها بدائية متخلفة ليسوا أهلاً لأن ينعموا بفضائلها، وحينما يرونها تزدهر هناك برغم ظنهم فإنهم لا يرضون أن تتجلى عن تعبير لإرادة الشعب غير ما يريدونه هم له، وعندها فهم الذين يحركون الانقلابات والمؤامرات العسكرية لتنقلب على مثل هذه الديمقراطية وترد الأمور إلى النصاب الذي يوافق أهواءهم ومصالحهم ويمكن لهم علاقات الاستغلال الدولية.

تلكم بعض فوارق بين نظام الشورى أو ديمقراطية الإسلام وديمقراطية الغرب، ينبغي ملاحظتها إذا أردنا أن نعقد أسباب التفاهم فنستعمل الكلمة الغربية لتقابل المعاني الإسلامية. ولا حرج في الاستعمال ما استدرك المرء هذه التحفظات أو أحاط الكلمة بسياق يجردها من ظلال البيئة الغربية. ومثل هذا التحفظ قد يجب حتى لو اقتصرنا على استعمال الكلمة العربية، لأن ظلالاً من غير الإسلام قد غشيتها في بعض عهود التاريخ الإسلامي. وخلاصة القول إن أمر اللغة اصطلاحي، وإن للكلمات أبعاداً اجتماعية ونفسية وراء معناها العجمي، وان الاستعمال في سياق صحيح إذا أمدته قوة ثقافية يمكن أن يؤلف إلى الإسلام كلمة غريبة أو يرد غربة كلمة كانت للإسلام.

* * *

الشورى السياسية أنواع:

١- أرقاها وأقواها الشورى التي تجري بين الشعب كافة، وتتخذ إجراءات رسمية ويصدر عنها قرار قطعي يمثل إرادة السواد الأعظم، ويشكل إجماع الأمة على ما تراه مقتضى الدين في الأمر المعروض، ومثل ذلك الإجماع الشوري ملزم لكل سلطة عامة ولكل ذي ولاية في الدولة. وله مثل في الاستفتاءات والانتخابات العامة وفي الأحكام الدستورية المعتمدة من الشعب.

٢- وقد لا تتيسر في أغلب الظروف تلك الشورى المباشرة أو لا تكون مناسبة لكل الأمور العامة. وتقتصر الشورى عندئذ على أهل الحل والعقد الذين يمثلون الأمة. وإجماع هؤلاء أدنى حجة من الإجماع المباشر ولكنه يلزم ما دون السلطة النيابية في الدولة. ومثل هذه الشورى هو المعروف اليوم في الهيئات التشريعية النيابية.

٣- وقد تجري الشورى في مجالات الحكم كافة يتداولها مختصون في أمر ما، لكنهم لا يمثلون إرادة الشعب، فهذه شورى يمكن أن نسميها استشارية يطلب الاتساع فيها حسب هدي الدين، ولكنها لا تلزم المستشير إلا أن يكون ذلك وفق نظام معتمد في هيكل السلطة العامة.

٤- قد تتخذ الشورى شكلاً عفوياً مهما توجهت إلى الشعب أو إلى قطاع كبير منه، وهي عندئذ ليست قطعية النتيجة ولا يترتب عنها إلزام تام

مهما كانت مراعاة نتائجها مندوبة، لأنها تمثل اتجاه الرأي العام للأمة. ومثال ذلك ما تيسر عبر وسائل الاتصال العام الحديث من استفتاءات الرأي العام، أو يتبلور من إجماع من خلال وسائل التعبير الشعبي العام.

* * *

ولنتعرض قليلاً للشورى في تاريخ الواقع السياسي الإسلامي. لقد سبق ذكر الشورى في عهد الرسول (ﷺ) وكيف ظل الأمر العام بعده شورياً يقرر بحكم الإجماع من تلقاء اجتماع أقطاب المسلمين. فحينما أراد خلف النبي (ﷺ) أن يسدوا الثغرة التي نشأت في قيادة جماعة المسلمين بوفاته، تنادوا إلى مؤتمر جامع بدار السقيفة وأداروا الرأي حول موجهات الترشيح لخلافة الرسول (ﷺ) حتى حصروا الأمر في جهة المهاجرين، ثم جرت مداولة في تزكية الأَولى من هؤلاء حتى استقر الاتجاه عند أبي بكر (رضي الله عنه) مبايعة السواد الأعظم. فكانت ولاية الخليفة الأول عن الشورى والاجماع. ثم جاءت ولاية عمر (رضي الله عنه) كذلك بالشورى مهما اتخذت إجراءاتها من صورة أخرى. فقد استقر نظام الخلافة وكانت مكانة عمر المتقدمة بادية منذ عهد الرسول (ﷺ) وعند الترشيح للخلافة الأولى مما يسر الأمر، ودعا أبا بكر (رضي الله عنه) أن يزكيه رأسه ثم يستشير المسلمين في إمضاء الأمر إليه مؤكداً لهم أنه لم يأل جهداً في الاختيار وما ولى ذا قرابة بل تحرى الذي هو أولى المسلمين فأجمع المسلمون على عمر (رضي الله عنه) دون أدنى خلاف. أما من بعد عمر (رضي الله عنه) فقد بدا أن ثقة المسلمين لا تنحصر في واحد بعينه حتى يشاوروا عليه، فجمع عمر مَن هم أهل لها في تقدير الرأي العام وترك الأمر شورى فيهم، فتنازل بعضهم لبعض حتى انتهى الخيار بين عثمان وعلي وتشكل الآخرون في هيئة لجنة للانتخاب العام استفتوا المسلمين قاطبة رجالاً ونساءً وعرضوا عليهم منهج علي ومنهج عثمان الذي أعلن أنه يتبع لسنة عمر وأبي بكر. ورجح المسلمون بأغلبيتهم عثمان ومنهجه ووقع عليه الاختيار وعقدت له البيعة بإشراف اللجنة وتنظيمها.

وقع بعد ذلك خلل في التزام السنن الشورية، وكاد التاريخ الإسلامي يخلو من الإجراءات الشورية المطلقة في تعيين الولاة. وما كان من الشورى لم يكن عن حرية ورضى وضبط كما يقتضي الدين. لكن سنة الاختيار الشوري المرضي قد عرفت أحياناً، ولا سيما في مناطق الخوارج، فقد ظل الإمام لدى

الإباضية من باطن عمان يختار بنحو قريب من الطريقة الشورية التي يقتضيها الإسلام. فحين يموت إمام كانت جماهير مَن يمثلون الجماعة يأتمرون من أجل هذا الشأن، وتخرج منهم طائفة من العلماء والقادة، يمرون على أعيان المؤهلين للخلافة ويستطلعون مواقفهم ثم يزكون مَن يرونه أقربهم زكاة وقوة، ويعرضون أمره على الجماهير المؤتمرة فإذا أمضوه عقدت له البيعة بشرطها المأخوذ.

أما السنّة الأغلب في الممارسة السياسية الإسلامية، فالذي يغلب عليها هو ولاية العهد وميراث الخلافة أو استلاب الأمر بالانقلاب أو التمكن في ناحية إقليمية. ولعل تعطل الشورى القويمة في تاريخ الإسلام السياسي عائد إلى أمرين: **الأول**، ضعف المواقف الإيمانية التي تؤسس عليها الشورى إذ أصبحت ولاية السلطان أبعد عن معاني العبادة والتقوى، وأقرب إلى معاني الشهوة التي يزين لأجلها صراع الأهواء السياسية، والتي ارتد بها كثير من الناس إلى تقاليد الجاهلية، ولا سيما أن طوائف هائلة من الشعوب قد دخلت تباعاً في نطاق الإسلام وحملت تراثها السياسي إلى داخل المجتمع المسلم، وتفاعلت به قبل أن تدركها آثار التزكي بأخلاق ذلك المجتمع.

أما الأمر **الثاني** فهو أن الابتلاء(١٢) السياسي أصبح عظيماً، إذ غدت ديار المسلمين من الاتساع الجغرافي بما تعسر معه الاتصال بين المسلمين، حتى تحيط بهم اجراءات الشورى وتبلغهم جميعاً المعطيات اللازمة لاختيار القيادة أو تقرير السياسة العامة لوقتها. وركن المسلمون لما هو أدعى لاستقرار الحكم وفاعليته من نظم الوراثة أو الاستلاب التي عهدتها البشرية كافة عندئذ.

ولكن ظلت معاني الشورى مستمرة موقرة في قيم المجتمع المسلم وتراثه الثقافي، وتجلى بعض التعبير عن ذلك في صورة جديدة للإجماع من خلال إجماع الفقهاء الذين انتصبوا قادة ممثلين للشعب المسلم يعبرون عن قيمه ومصالحه. وأصبح لإجماع الفقهاء ذات الحجة والقيمة الشرعية وتضاءل كسب الفقه في قيادة المجتمع، ولم يعد للإجماع دور في تمثيل مقتضى الشورى إزاء الشؤون الطارئة، بل اقتصرت الإشارة إلى الإجماع السابق واقتصر دوره على المحافظة على القديم إزاء كل جديد.

---

(١٢) يستعمل د. الترابي كلمة الابتلاء بمعنى التحدي.

بقي أن نستدرك أن النصيحة لولاة الأمور، وهي صورة من نظام الشورى، ظلت عرفاً معروفاً عند العلماء، وأن السلطان المسلم لم ينته إلى طاغوت يستبد بسلطة مطلقة بل كان محدوداً موقوفاً في أوامره على موافقة الشريعة، سواء ما جاء قطعياً في نصوص الكتاب والسنّة، أو ما كانت عليه الفتوى من فقه المذهب المعتمد في المجتمع المعين. ظلت هذه المحدودية في السلطة الحاكمة صفة لازمة، إلى سقوط الخلافة العثمانية حيث خرج السلطان كله من الدين ومن الشريعة، وصار لولي الأمر العام سلطة مطلقة غير محدودة إلا بحد الإمكان العملي أو حد القوة السياسية، وصار الناس فرائس الطغيان لا يسعفهم ضابط من شورى ولا حصانة من حكم الشريعة.

خلاصة القول إن **ميراثنا السياسي لا يحتوي من الشورى في انتخاب الولاة وتقرير السياسات العامة إلا تلك السنن المحدودة لعهد الصحابة(ﷺ)**، وإلاً ما يمثله مفهوم الإجماع في الأحكام الفقهية، وما يمثل مفهوم أهل الحل والعقد الذي كان حظه في الواقع أدنى بكثير من حظ الإجماع. أما نصيحة الولاة فإنها في التراث سنة واسعة متصلة لعهود طويلة. ثم إنا قد ورثنا نعم التقاليد في علوية الشريعة وحاكميتها ضابطاً هائلاً للسلطة وفي استقلال القضاء وهيبته حارساً لحكم الشريعة.

ثم إنا ما ننفك - مهما يكن تراثنا - معتصمين بأصول العقيدة والشريعة التي نؤسس عليها المواقف الداعية للشورى في علاقات المجتمع. فمحور العقيدة هو التوحيد الذي يبرىء الإنسان من أن يكون في شأن السياسة عبداً لحزب أو طائفة أو جباراً فيحرره من أن ينطمس في كيان عام أو يتكل عليه في أداء التكاليف المنوطة به إزاء الخالق. ومن هنا تنشأ المسؤولية الفردية والشورى ولا تتأتى عن كسب فرد أو جهة تصادر أعيان الأفراد. وفي فقهنا الشرعي من بعد مكان واسع لمفهوم الولاية العامة والبيعة التي نؤسسها عن رضى وحرية، ومفهوم الإجماع الذي يجعل لما يمثل الأمة حجة فوق ما يمثل ولي الأمر ومفهومات النصيحة والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ونحو ذلك مما هو عناصر الشورى. كل ذلك تراث إيماني وفقهي محفوظ من بعد الصور التاريخية المحدودة لممارسة الشورى.

* * *

بيد أننا اليوم أشد انفعالاً بما دخل علينا من الديمقراطية الغربية التي تشتمل على مفهومات تضاهي الشورى في مؤداها العام، لكنها تجانبها في بعض مقتضياتها، وعلى ممارسات هي أوسع بكثير مما عهدنا وأنفع بكثير لمن أراد أن يعتبر بها في العصر الراهن، ولا سيما من حيث دقة الإجراءات وبيان المشكلات. لكن الديمقراطية تحمل روح المعتقدات والمذاهب والتقاليد، فقد نشأت في اتجاه البعد عن الدين والأخلاق وفي إطار العصبية الوطنية التي لا تدخل الأجنبي في الاعتبار وفي سياق النهضة الرأسمالية والنزعة المادية وغير ذلك من عناصر الحضارة الغربية المعاصرة. فالنظم والإجراءات التي تتمثل بها تلك الديمقراطيات لا تسلم من كل تلك الروح التي تجانب الدين والأخلاق وتستصحب الهوى والعصبية والمغالبة والصراع.

ومن بين التراث الذاتي الإسلامي في التوحيد والشورى والتراث الديمقراطي الغربي، نريد نحن اليوم أن نتربى بمعاني الشورى الإسلامية وأن نتمثلها في مواقفنا ونظمنا العامة، ولا بد من أن نحاول اليوم الاجتهاد من جديد - بعد أن توقف الاجتهاد أمداً طويلاً - حتى نقوم بممارسة عملية في نظام الحكم الشوري تتمثل بها المعاني الإسلامية بصورة أكمل لم تتهيأ للمسلمين في أغلب تاريخهم، ونعبر بها خير تعبير عن إمكانات القيم الإسلامية وتطلعات تراث المسلمين، ونبلغ في تحكيم تلك القيم ما يتجاوز قصور التاريخ ونحاول في اجتهادنا ذاك أن نعتبر بتجارب الغرب الثرية ونقيس عليها ملاحظين ما تنطوي عليه أصول الديمقراطية وما يشوب اجراءاتها من روح لا توافق الإسلام، ونبني على ما فيه من خير، واتعاظاً بما كان فيه من استبداد بالسلطة والرأي وقلة تشاور وتسامح في الخلاف السياسي، بين هذا وذاك من القيم الشرعية وركام التجارب التاريخية لنا ولغيرنا نريد أن نؤسس نظاماً سياسياً شورياً، وللمرء إن شاء أن يقول ديمقراطية إسلامية ماضياً على اصطلاح شائع يقيده ويكيفه بتأطير إسلامي ويميزه من مختلف الديمقراطيات الأخرى.

لكن الذي نتخذه اليوم أو غداً في بعض تجارب التطبيق المعاصر للشريعة الإسلامية من النصوص الدستورية الشورية، لن يكون هو التعبير الأتم الذي يمثل الشورى أو الديمقراطية الإسلامية، لأن الشورى - كما سبق القول - منهج حياة فعلية لا يتجلى كل ما تقتضيه في الواقع حتى

يشرب الشعب والحكّام روحها ويتزكوا نفسياً بمعانيها ويتحلوا في كل سلوكهم العام بآدابها. فالشورى من الإسلام ليست نصوصاً موضوعية أو أشكال علاقات سياسية، بل هي انفعال عميق وفعل ملتزم في حياة الأسرة ومعاملات الاقتصاد والاجتماع، يسري على صعيد السياسة فيضفي على نظامها فاعلية وصدقاً. فمن بعد اتخاذ النصوص واعتماد الأشكال يلزم أن تتوالى مناهج التربية الشورية يوماً بعد يوم، حتى يتزكى الفرد المسلم فيباشر وظيفته المستقلة في إبداء الرأي والمشاركة في الأمر العام أصيلاً غير إمَّعة وإيجابياً غير معتزل وصادقاً غير مائل مع العصبية والهوى أو المنافقة والخوف في انتخاب أولياء الأمور أو تقرير الشؤون العامة، وحتى يتجرد الولاة من فتنة السلطة ومن الجنوح إلى الاستغناء والاستعلاء والاستبداد ومن شهوة التنافس والشقاق والعصبية، بل لن تستكمل روح المشاركة والتكافل حتى يستنصر نظام اقتسام الرأي بنظام اقتباس العلم واقتسام الرزق، ولا تتناقض مناهج المجتمع وتتخاصم ويتشوه واقع توزيع السلطة السياسية بالشورى من جراء علاقات أخرى ظالمة العلم فيها أو المال دولة بين طائفة محدودة دون الناس، بل لن تستكمل روح المساواة والشورى حتى يزول الطغيان في منهج الأسرة فيتربى الصغير على أن لكل عضو في الجماعة احترامه وكسبه، وحتى تقام الشعائر بحق فلا تورث إمامة الجماعة بل يولى فيها ذا الأهلية الأتم عن رضى المصلين ويراعي الإمام مأموميه ويستجيب لاستدراكهم عليه وإذا خاطبهم صدقهم وصدقوه.

لن نبلغ أحسن النظام الشوري وأصدقه حتى نرقى بكل جانب في بنائنا الإسلامي، لأن قضية البناء الديمقراطي في الإسلام تتصل بل تتحد بقضية البناء الديني عامة، في العقيدة والذاكرة، وفي الشعيرة والعبادة، وفي الفكر والعلم، وفي الأسرة والمجتمع وفي الاقتصاد والمعاملات. كل ذلك عناصر متصلة متسقة مترابطة في نظام الإسلام التكاملي التوحيدي. إن كلمة الإسلام والتوحيد - لا إله إلا الله - لا يرد عليها التبعيض أو التشقيق، فلا يمكن أن نستخرج منها منهجاً اقتصادياً نطبقه هو وحده معزولاً عما يحيط به فيها أو منهجاً للأسرة أو منهجاً للعلم أو منهجاً للعلاقات الدولية دون سائر المناهج المتواردة في نظام كلمة التوحيد. ثم إن الواجب في بناء الديمقراطية جماعي، لا يقع على الحكّام وحدهم أن يتخذوا النظم ويلتزموها، بل على كل فئة

وكل واحد من الشعب أن يقوم بما يليه من الأمر في مجال السياسة المباشر أو فيما وراءها من الحياة. ويلزم التأكيد بوجه خاص على الترابط بين السياسة والاقتصاد. فلا تتم الحرية والمشاركة في السياسة إلا إذا تمت الحرية والتكافل وانعدم الظلم والقهر والاحتكار في الاقتصاد. واتساع الشورى في المجتمع يلازمه نظام الشركة والتكافل على المغنم والمغرم. وشكل السلطة في الدولة ينبغي أن يوازيه شكل إدارة الشركات بحيث لا يحتكر قرار الإدارة ولا يظلم في أنصبة الربح والخسارة. ويمكن بيان التلازم الواجب بين الشورى السياسية وبين الأشكال الواجبة في كل وظائف الحياة ومؤسساتها الاجتماعية أو بينها وبين شعاب الإيمان والتوحيد. ولكن المجال مجال حديث عن الديمقراطية أو الشورى السياسية.

فما دامت الشورى مشاركة والديمقراطية من شأن الشعب كله، فليشترك الشعب قاطبة في المسؤولية عن تطور بنائها، من بدء الإعلان إلى التحقيق العملي ومن الإيمان إلى التصديق الفعلي طوراً بعد طور نحو التي هي أكمل. ولعلنا نبلغ من ذلك فوق ما بلغت تجارب الديمقراطية الغربية في ظروفها المعلولة ونكون قد قدمنا للبشرية كلها منهجاً أكمل في حكم الشعب لذاته بحرية ونظام وفاعلية، ولعلنا من خلال ذلك ندعو بالتلازم والتداعي إلى سائر نظم الإسلام ومعانيه ونحقق رسالة المسلمين في الأرض. وهم أمة أخرجت للناس لتكون عليهم شهيدة وهي عنهم مسؤولة.

في ختام القول أرجو الله أن يوفق حركة الإسلام لتتجاوز مرحلة الانتقال من جور الجاهلية وظلامها إلى عدل الإسلام ونوره، ومن عهد الانحطاط السياسي عن مثل الإسلام إلى مراقي كرامة الفرد وشورى المجتمع. ونرجوه أن يعيننا على مشكلات الانتقال بين التخليط والتحرير في مصطلحات التعبير السياسي، عبر الثقافات التاريخية والحاضرة، وبين التطلع إلى المثل بالإعلانات والنصوص المقررة وتحقيقها في المواقف النفسية والأخلاق العملية وتمثلها نظماً عامة في علاقات الحياة وأشكالها، وبين المدخل إلى الإسلام بالالتزام ما تيسر منه واستكمال سائر الإسلام اتساعاً في مجالات شموله، ورقياً في مراتب مثاله وسعياً بذلك للكمال والتوفيق.

(٢)
جدليات الشورى والديمقراطية(*)

أحمد الموصللي(**)

أولاً: جدليات الشورى

لقد وعى الفقهاء المسلمون في عصور الإسلام الأولى والوسيطة طبيعة السلطة السياسية وقدرتها على التأثير في إنشاء منظومات فكرية سياسية وفي تكيف الممارسات السياسية. فقد اعتبر الإمام الغزالي، المفكر والفقيه والصوفي، أن القوة، في كل مظاهرها المادية والاقتصادية والمعنوية، هي جزءٌ مهم لفهمنا لطبيعة دور الدولة. ومع أنه يعتبر أن القوة هي القدرة على الغلبة، إلا أنه يربط صحة ممارستها بعدم تأثيرها السلبي في المثل العليا للأمة. ويرفض الإمام الغزالي تحديداً أن تكون للغلبة السياسية القهرية أية مشروعية في تحديها أو خرقها للمثل العليا، وفي مقدمتها العدل والحقوق، والحريات، والمساواة، والتكافل الاجتماعي والسياسي وفضائل عامة أخرى. ويرى، اختصاراً، أنه لا يجوز إخضاع الإنسان للقوة المادية التعسفية، إذ أن القوة التي توظفها الدولة يجب أن توجه إلى حماية الدولة والمجتمع في الداخل والخارج. إلا أن القوة القهرية بحد ذاتها لا تشرعن السلطة الممارسة لها. ويعتبر الإمام الغزالي أن المشروعية ترتبط بالاختيار الحر للجماعة

(*) في الأصل ورقة قدمت إلى: ندوة القدس ودائرتها الحضارية العربية والإسلامية المنعقدة في الدوحة خلال الفترة ٢٦-٣١ تشرين الأول/أكتوبر ٢٠٠٠. وقد نشرت هذه الدراسة في: **المستقبل العربي**، السنة ٢٣، العدد ٢٦٥ (آذار/مارس ٢٠٠١)، ص ١٧-٣٤.

(**) أستاذ العلوم السياسية والدراسات الإسلامية، الجامعة الأميركية في بيروت.

وبموافقتها، وليس بخيار النخبة فقط[1].

يؤكد الفقيه السياسي الماوردي أن القوة القهرية هي ضرورة لوحدة الأمة، وبخاصة عند تفاقم التصارع بين الفئات ذات المصالح الضيقة والخاصة. إلا أنه يؤكد أيضاً أن من واجبات الدولة حماية حقوق الفئات الأضعف، وكذلك نشر العدالة على أسس الشريعة الإسلامية[2]. ومن الناحية النظرية، إذاً، لا بد من أن تؤسس الدولة السياسية على نظام شوري صحيح؛ أو بلغة حديثة، حكومة من الشعب تقوم على شكل ديمقراطي (شوري). فالمنظومة السياسية القائمة على الشورى تنص على المساواة، وحقوق الأفراد، وتقيد وظيفة الدولة بخدمتها لمصالح الجماعة. كما تنص هذه المنظومة على مسؤولية الحكم أمام الله، والجماعة، وأحكام الشريعة. وبهذا، تحددت مبادئ هذه المنظومة بالعدل والمساواة بين الرعية وحرية المعتقد والعمل.

وتجمع أكثرية المسلمين، من الوجهة النظرية التاريخية، على أن الوظيفة السياسية العامة، ومنها تسيير وتدبير شؤون المجتمع والجماعة، هي وظيفة يقوم بها المجتمع عموماً؛ إذ ان المخاطب في الخطاب القرآني الكريم هو الأمة والجماعة، لا الحاكم أو النخبة. فمن الواضح، وحتى على المستوى الظاهري للنص، أن المفهوم القرآني حول خلافة الإنسان في الأرض هو مفهوم تمكين البشر من إعمال العقل والبدن في إنتاج مفاهيم نظرية ومبادئ عملية من أجل ممارسة السيادة البشرية في الأمور الإنسانية. ولذلك، يتطلب مفهوما الخلافة والتمكين أن تكون للجماعة وللأمة السيادة والسلطة، إلا أن الممارسة الفعلية لا يمكن أن تباشرها الجماعة، بل لابد من أن تفوض إلى أحد أفرادها السلطة

---

(١) انظر: حجة الإسلام أبو حامد محمد بن محمد الغزالي: **الاقتصاد في الاعتقاد** (القاهرة: مطبعة المهدية، [د. ت.])، ص ٢١٥، و**المستصفى من علم الأصول، ومعه فواتح الرحموت بشرح مسلم الثبوت في أصول الفقه** (القاهرة: المطبعة الأميرية، ١٩٠٤)، ص ٢٣ ـ ٦٢؛ أبو الحسن علي بن محمد الماوردي، **أدب الدنيا والدين**، حققه وعلق عليه مصطفى السقا (القاهرة: شركة مكتبة ومطبعة البابي الحلبي وأولاده، ١٩٧٣)، ص ١٢٠، وتقي الدين أبو العباس أحمد بن تيمية، **منهاج السنة النبوية** (القاهرة: المطبعة الأميرية، ١٩٠٤)، ج ١، ص ١٤١.

(٢) انظر: أبو الحسن علي بن محمد الماوردي: **الأحكام السلطانية والولايات الدينية** (القاهرة: مطبعة مصطفى البابي الحلبي، ١٩٧٣)، ص ٥، و**أدب الدنيا والدين**، ص ٢٠ ـ ١١٩. انظر أيضاً: فتحي الدريني، **دراسات وبحوث في الفكر الإسلامي المعاصر**، ج ١، ص ٣٤١ ـ ٣٨١.

التنفيذية. إلا أن مشروعية الحكم تبقى للجماعة، وما الحاكم إلا ذراعها التنفيذي[٣].

إن النموذج السياسي الذي قدمه معظم الفقهاء من أجل التنظير لدور مؤسسة الخلافة هو نموذج دولة الرسول التي وحدت إطار الأسس النظرية السياسية، من شورى وإجماع وعقد وبيعة، وحرية المعتقد والأفراد. إذ انّ النبي ﷺ، أسس، بصفته القائد والحاكم والقاضي، المجتمع السياسي الأول. فقد حدد في الصحيفة أركان المجتمع التعددي، المتعدد بأديانه وقبائله وفئاته. فالصحيفة، دستور الدولة الإسلامية الأولى، يؤكد على: (١) تنوع المجتمع وتعدد فئاته. (٢) توحده كدولة سياسية بقيادة الرسول ﷺ الذي يرسم سياسات الحرب والسلام ويعقد المعاهدات والاتفاقيات. (٣) اعترافه بحرية المعتقد والممارسة للمجتمعات الدينية المختلفة. (٤) القبول بالواقع القبلي والعشائري، القاعدة الاجتماعية والاقتصادية لتلك الدولة. (٥) اعتبار المجتمع اليهودي جزءاً من المجتمع السياسي ومشاركته في الحرب والسلم مع المجتمع المسلم. إذا أن ذمة الله ملزمة لكل الأفراد والمجتمعات. (٦) اعتبر النبي ﷺ الحَكَم بين الفئات المشكّلة للمجتمع عند التنازع[٤].

وقد أدى قبول هذه الوثيقة إلى اعتبار اليهود، على سبيل المثال، جزءاً من الجماعة السياسية، وبالتالي، ضرورة التزامها بحكم رئيس هذه الدولة، لا باعتباره النبي المرسل، بل باعتبار مشروعيته السياسية مستمدة من الاتفاق

---

(٣) انظر: أبو الفيض محمد بن مرتضى الزبيدي، **تاج العروس من جواهر القاموس**، ج ١٣، ص ٥٠١ ـ ٥٠٤؛ جمال الدين أبو محمد عبد الملك بن هشام البصري، **السيرة النبوية**، ج ١، ص ١٢٥ وج ٢، ص ٩٩ ـ ١٩٢، و *Encyclopaedia of Islam* (Leiden: E. J. Brill, 1961), vol. 3.

انظر أيضاً: أبو الحسن علي بن الحسين المسعودي، **مروج الذهب ومعادن الجوهر** (بيروت: دار الأندلس، ١٩٨٣ ـ ١٩٨٤)، ج ١١، ص ٢٨٦ ـ ٥١٩؛ كارل بروكلمان، **تاريخ الشعوب الإسلامية**، ترجمة نبيه أمين فارس ومنير بعلبكي، ط ٧ (بيروت: دار العلم للملايين، ١٩٧٢)، ص ٤٣ ـ ٤٤؛ محسن الموسوي، **دولة الرسول** (بيروت: مؤسسة دار البيان العربي، ١٩٩٠)، ص ٧٠ ـ ١٠٢، و W. Montgomery Watt, *Muhammad at Medina* (Oxford: Clarendon Press, 1956), pp. 192-204.

(٤) انظر: ابن هشام البصري، المصدر نفسه، ص ٥٠١ ـ ٥٠٤؛ بروكلمان، المصدر نفسه، ص ٤٦؛ علي بن حسين علي الأحمدي، **مكاتيب الرسول** (بيروت: دار المهاجر، [د. ت.])، ص ٢٤١ ـ ٢٦٣؛ W. Montgomery Watt: *Islamic Political Thought: The Basic Concepts*, Islamic Surveys; 6 (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1968), pp. 4-14, and *Muhammad at Medina*, pp. 221-225.

نفسه. إن قبول هذه الوثيقة من قبل اليهود لم يفض إلى اعترافهم بنبوة محمد ﷺ، بل بقبول مشروعيته السياسية كقائد وحاكم لتلك الدولة. إذاً، لقد أمّن العقد السياسي بين جماعة اليهود، من جهة، وجماعة المسلمين، من جهة أخرى، مشروعية السلطة السياسية[٥].

والدليل على هذا، أنه كان للنبي ﷺ السلطة المباشرة في تفسير القرآن الكريم وأحكامه، بينما أشرك النبي ﷺ الجماعة وحمّلها مسؤولية تنفيذ الأحكام القضائية والأوامر الدينية. فقد قام حكمه السياسي على طبيعة تحكيمية، عوضاً من القهر والفرض، سواء أكان ذلك في شكل الدولة أم في أنظمتها الاقتصادية[٦]. ويتوافق معظم علماء المسلمين على أن النبي ﷺ لم يحدد أي شكل من أشكال الحكم، بل انه زودنا بإرشادات أساسية، كالعدل والحرية والشورى والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وحفظ الدين، والدفاع عن الدولة وتطبيق أحكام الشريعة والقوانين الأخرى وجمع واردات الدولة، والحفاظ على المجتمع والدولة[٧].

وقد وضحت المفاعيل الواقعية والمهمة لمفهوم العقد السياسي بعد وفاة النبي ﷺ. فعوضاً من افتراض فقدان شرعية العقد السياسي، أكدت عملية تولي السلطة مشروعيته عند الجماعة التي قامت بتحديد السلطة السياسية الجديدة. كما أكدت أيضاً سلطة الجماعة في المشروعية السياسية وفي سلطتها الفكرية والتفسيرية كحقوق جماعية، لا فردية أو نخبوية. إذاً، إن السلطة السياسية للمجتمع تقوم على الإجماع والشورى، وهذا أيضاً من الناحية النظرية. وعقب وفاة النبي ﷺ بدأ تبلور فكرة الإجماع عند المسلمين. ومع أن الإجماع في تلك الفترة لم يكن إجماعاً شاملاً، إلا أنه اشتمل على مجموعات

(٥) انظر: أحمد أمين، **فجر الإسلام** (بيروت: دار الكتاب العربي، ١٩٧٥)، ص ٢٢٨ ـ ٢٢٩؛ حسن صادق، **الفرق الإسلامية** (القاهرة: مطبعة مدبولي، ١٩٩١)، ص ٩ ـ ١٥؛ محمد سعيد العشماوي، **الخلافة الإسلامية** (القاهرة: سينا للنشر، ١٩٩٢)، ص ٨٣ ـ ٨٦؛ ابن هشام البصري، المصدر نفسه، ص ٥٤٨ ـ ٥٥٤، و Watt, *Muhammad at Medina*, pp. 228-238.

(٦) انظر: العشماوي، المصدر نفسه، ص ٨٧ ـ ٩٠؛ جواد علي، **المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام** (بيروت: دار العلم للملايين، ١٩٦٨ ـ ١٩٧١)، ص ٦٣٥؛ مرتضى الزبيدي، **تاج العروس من جواهر القاموس**، ج ٨، ص ٢٥٢، و Watt, *Islamic Political Thought: The Basic Concepts*, pp. 12-15.

(٧) محمد الشيباني، **نظام الحكم** (القاهرة: دار الظبي، [د. ت.])، ص ٧٦ ـ ٨٣.

كبيرة من الناس، بمن فيهم الصحابة وكبار القوم.

وعلى مستوى آخر، ساعد مبدأ الإجماع في القضايا الدينية الجماعة على التعايش من خلال إما التوصل إلى رأي قاطع وملزم للجميع، أو إلى عدم التوصل إلى ذلك الرأي، وبالتالي تساوي الآراء. إن إجماع الأمة أصبح نظرياً أعلى سلطة ملزمة. فهو كان وراء قبول مصحف واحد، عوضاً من تعدد المصاحف والقراءات[8]. بهذا المعنى، فإنه من الواضح أن الإجماع والشورى هما ركنا تأسيس دولة إسلامية حرة تمثيلية. وفي هذا السياق طالب الخليفة الأول، أبو بكر، بتقويم اعوجاجه، إن وجد، وطاعته عند طاعة الله، ومخالفته عند مخالفة الله. وكذلك فعل الخليفة الثاني، عمر بن الخطاب. ويدل هذان النموذجان على إناطة الحكم عليهما بالجماعة، إذ انهما قاما أيضاً بالعمل على أخذ قسم البيعة من الجماعة كمصدر أساسي للمشروعية السياسية. ولم يقم أحد من الخلفاء الراشدين بادعائه بتوارث الحق الديني أو حتى السياسي. إذ ان التساؤل حول علاقة السلطة السياسية بالسلطة الدينية بدأ مباشرة عقب وفاة النبي ﷺ. إذ انه لم يعين، على الأقل علانية، وبحسب الرأي الغالب عند السنة، أي خليفة سياسي. ومن هنا يمكن فهمنا لتنوع الآراء في اجتماع سقيفة بني ساعدة حول خصائص من يتولى الحكم، حتى أن أحد الآراء طرح تنصيب أميرين في الوقت عينه، أحدهما من المهاجرين، والآخر من الأنصار[9].

إلا أن هذا لم يمنع لاحقاً من تطور الخلافات الأساسية حول طبيعة الخلافة وتمثيلها المركز الأعلى في الدولة الإسلامية. والرأي الراجح هو أن الجماعة لا الحاكم، هي المستخلفة في الأرض[10]. وهناك رأي آخر أكد الخيار البشري ولم يعتقد بأن إقامة الإمامة واجب شرعي بل واجب عقلي لأنها تؤمن المصالح المدنية (أو العقلية) للجماعة. وهذا هو الرأي الراجح لدى المعتزلة والزيدية. إلا أن

(٨) رضوان السيد، **الأمة والجماعة والسلطة** (بيروت: دار إقرأ، ١٩٨٤)، ص ٨٣.

(٩) أمين، **فجر الإسلام**، ص ٢٣٥ ـ ٢٣٦.

(١٠) انظر: أبو الحسن علي بن محمد الماوردي، **الأحكام السلطانية والولايات الدينية** (القاهرة: مطبعة الوطن، ١٨٨٠)، ص ٢١٠؛ أبو جعفر محمد بن جرير الطبري، **جامع البيان في تفسير القرآن** (بيروت: دار المعرفة، ١٩٨٦)، ج ١، ص ١٤٧ و١٩٩؛ ج ٣، ص ٢٧٧ وج ١٣، ص ٤٥٠، وأبو زيد عبد الرحمن بن محمد بن خلدون، **المقدمة** (بيروت: دار القلم، ١٩٧٨)، ج ٢، ص ٥١٩.

الرأي الراجح لدى الشيعة الإمامية والإسماعيلية يدور حول رؤية إقامة الإمامة كضرورة عقلية لا بد أن يحددها الله تعالى(١١).

إلا أن النموذج النظري التاريخي ربط المشروعية السياسية بشورى أهل الحل والعقد وبإجماع الأمة. فقد طور الفقهاء مبدأ ضرورة اختيار الأمة للخليفة ابتداءً، وضرورة التزامه بالعدل بين الرعية وتطبيق الشريعة. ويحدد الماوردي ثلاث خصائص لا بد من توفرها في الحاكم: العدل، والمعرفة والحكمة(١٢). أما أهل الحل والعقد فهم ممثلو قوى المجتمع ومؤسساته، ولذلك اعتبر كثير من الفقهاء أنهم يمثلون الجماعة بحق، مع أن هذا التمثيل ليس تمثيلاً مباشراً بسبب الصعوبات الجغرافية وعدم وجود سبل عملية للتمثيل المباشر. كما رفض الكثيرون من الفقهاء حصر الإمامة أو الخلافة في قريش فقط(١٣).

ومن الأمثلة الدالة على هذه العملية التمثيلية ما حدث غداة وفاة الخليفة عثمان بن عفان. فعندما أراد الثوار تسمية علي بن أبي طالب، رفض هو هذا الترشيح وطالب بأن تكون تسميته من قبل مجلس الشورى الذي أسسه النبي ﷺ. إن هذا المجلس هو الذي سمى الخلفاء الراشدين ابتداءً، ثم استتبعت هذه التسمية بقسم البيعة. ثم ان هذا المجلس هو المجلس الذي حض الناس على الثورة ضد عثمان وأرسل رسائل إلى الأقاليم من أجل إنهاء خلافة عثمان بحجة أنه فقد حقه في الخلافة لأنه حولها إلى ملك(١٤).

---

(١١) انظر: أبو منصور عبد القادر بن طاهر البغدادي، **الفرق بين الفرق وبيان الفرقة الناجية منهم،** ص ٢١٠؛ الطبري، المصدر نفسه، ج ١، ص ١٢٧ وج ٣، ص ٤٥٠؛ ابن خلدون، المصدر نفسه، ج ٢، ص ٥١٩ ـ ٥٢٠؛ الغزالي: **المستصفى من علم الأصول، ومعه فواتح الرحموت بشرح مسلم الثبوت في أصول الفقه،** ج ١، ص ٧١، **والاقتصاد في الاعتقاد،** ص ١٣٥؛ أبو الفتح محمد بن عبد الكريم الشهرستاني، **الملل والنحل** (بيروت: دار المعرفة، ١٩٦١)، ج ١، ص ١٥٤ ـ ١٦٢، ومحمود الخالدي، **معالم الخلافة في الفكر السياسي الإسلامي** (بيروت: دار الجيل، ١٩٨٤)، ص ٣١ ـ ٨٤.

(١٢) الماوردي، المصدر نفسه، ج ٤، ص ١٣٥ ـ ١٣٧.

(١٣) انظر: الشهرستاني، المصدر نفسه، ج ٢، الفصل ٤، ص ١١٤ ـ ١٣٨، ونيفين عبد الخالق، **المعارضة في الفكر الإسلامي** (القاهرة: مطبعة الملك فيصل، ١٩٨٥)، ص ٢٥٦ ـ ٢٥٧.

(١٤) انظر: الماوردي، المصدر نفسه، ص ٢، ومحمد عمارة، **الإسلام وفلسفة الحكم** (بيروت: دار الشروق، ١٩٨٩)، ص ٥٤ ـ ٦٨.

من الواضح إذاً أن للجماعة الحق في تعيين الحاكم وخلعه، فهي مصدر هذه السلطة. كما أن للجماعة الحق بحجب ثقتها حتى بعد قسم البيعة الذي يمثل إجماع الأمة على شورى أهل الحل والعقد[١٥]. وقد اعتبرت أغلبية المسلمين أن دلالات الآيات القرآنية تشير إلى استخلاف الناس كافة، وبالتالي فقد رفضت الرؤية النصية للإمامة أو رؤية الإمام كظل الله على الأرض[١٦]. بناءً على هذا، لا يمكن لفرد، أو لمجموعة محددة من الأفراد، أن يدعوا تمثيل الله في الأرض. أما تعابير «خليفة الله» أو «رسوله» فإن غالبية المسلمين جوّزت إطلاقها مجازاً.

وقد تطور هذا المفهوم في القرن الثاني عندما اعتبر المرجئة أن مفهوم الجماعة وأولي الأمر يعني غالبية المسلمين وليس كلهم. هذا المفهوم خضع لتغيرات في القرنين الثالث والرابع حيث أعلن علماء أمثال الحارث بن أسد المحاسبي وأحمد بن حنبل أن العقل هو ملكة يمتلكها كل الناس، وليست حصراً على مجموعة أو نخبة معينة. فرأي الجماعة، لا رأي النخبة أو السلطة السياسية القاهرة، قادر على تيسير وتدبير شؤون الأمة الاقتصادية والاجتماعية والسياسية والدينية[١٧]. أدى هذا إذاً، وهذا دائماً من الناحية النظرية، إلى ربط مشروعية الخلافة أو الحكم بقيام عقد بين الحاكم والجماعة، إلى توقيف المشروعية على قبول الناس[١٨]. وبينما كانت هناك محاولات عدة لإعادة إحياء الخلافة الحقة في العصر العباسي الثاني، إلا أن عدة دويلات نشأت داخل الدولة الإسلامية مما أضعف فكرة السيادة الشعبية أو مشروعية الجماعة. ومما

---

(١٥) انظر: الطبري، **جامع البيان في تفسير القرآن،** ج ٣، ص ٢٧٧؛ الماوردي، المصدر نفسه، ص ٧ ـ ١٥؛ **العقيدة القصيدة** (القاهرة: [د.ن.]، ١٩١٣)، ص ٣٠٤؛ عبد الرزاق السنهوري، **فقه الخلافة** (القاهرة: الهيئة المصرية العامة، ١٩٨٩)، ص ١٤٩، والخالدي، **معالم الخلافة في الفكر السياسي الإسلامي،** ص ٢٠ ـ ٣٠.

(١٦) انظر: ابن خلدون، **المقدمة،** ج ٣، ص ٥١٩، والماوردي، المصدر نفسه، ص ٥٧.

(١٧) انظر: رضوان السيد، «مسألة الشورى والنزوع الإمبراطوري في ضوء التجربة التاريخية للأمة،» **الاجتهاد،** السنة ٦، العدد ٢٥ (خريف ١٩٩٤)، ص ٢٩ ـ ٣٧، وأبو عبد الله الحارث بن أسد الحارث المحاسبي، **العقل وفهم القرآن،** ص ٢٠١ ـ ٢٠٣.

(١٨) انظر: الماوردي، المصدر نفسه، ص ٥ ـ ٦ و٢٩؛ السنهوري، **فقه الخلافة،** ص ١٣٩ ـ ١٤٨، وأبو محمد علي بن أحمد بن حزم، **الفصل في الملل والأهواء والنحل** (القاهرة: مطبعة التمدن، ١٩٠٣)، ج ٤، ص ١٦٧ ـ ١٧١.

زاد في ضعف الخلافة العباسية تدخل السلطة السياسية في عمل القضاء على حساب مصالح الجماعة والأفراد. هذا التدخل أفضى بالعديد من الفقهاء إلى رفض تولي الوظائف الرسمية. كما تبلورت المذاهب الفقهية وانضم العلماء إلى هذا المذهب أو ذاك. أدى كل هذا، بالإضافة إلى الضعف السياسي وانقسام الجماعات وبدء الحروب الصليبية أدى، في المدى البعيد، إلى سيطرة التقليد والاستبداد[١٩]. لذا نجد أن مفهوم الخليفة كسلطان الله وظله في الأرض انتشر مع العباسيين، لا مع الأمويين. إذ ان تأثير الفكر السياسي الفارسي في تطور النظرة إلى الخلافة والحكم السياسي أصبح واضحاً. إذ انتشرت أدبيات فارسية عدة، مثل **الأدب الكبير** لابن المقفع، عكست فلسفياً وسياسياً مطامح الخلفاء ورغبتهم في السيطرة المطلقة. وفي هذه الأدبيات الفارسية أصبحت سلطة السلطان وشرعيته مستمدتين من الإرادة الإلهية، لا الجماعة، كما كان الحال مع الأمويين، ولو كان ذلك إسمياً في كثير من الأحوال. علاوة على ذلك، لم يعد الخليفة العباسي قائداً للنخبة أو القبيلة أو حتى الجماعة بل هو فوق كل هؤلاء. وقام الخليفة العباسي بمحاولة تحطيم التركيبة القبلية واستبدالها بفئة عسكرية محترفة لا تشكك بمشروعيته وتنفذ سياساته. وتمكن السلاطين والخلفاء العباسيون، ومن خلالهم، الفئة العسكرية، من إحكام السيطرة على المجتمع والدولة والاقتصاد[٢٠].

ولقد خضع لهذا المفهوم علماء كبار على أساس ضرورة حفظ وحدة المسلمين ومنع الفتنة الداخلية داخل الجماعة. ويعبر الغزالي في **فضائح الباطنية** والماوردي في **الأحكام السلطانية**، عن أهمية تطوير الفقه السياسي عبر التأقلم مع الواقع الجديد أو عبر تبريره إلى درجة أن بعض الفقهاء أباحوا اغتصاب السلطة ونبذوا فعلاً المفاهيم الأساسية للفكر السياسي، واستبدلت فلسفة الحق والشورى والعدل، كمشروعية سياسية، بفلسفة القوة والتسلط والظلم، كمشروعية عملية[٢١].

---

(١٩) حسن إبراهيم حسن، **تاريخ الإسلام السياسي والديني والثقافي والاجتماعي**، ج ٣، ص ٣٠٥ ـ ٣١٨.

(٢٠) محمد عابد الجابري، **العقل السياسي العربي: محدداته وتجلياته**، نقد العقل العربي؛ ٣ (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٠)، ص ٣٢٩ ـ ٣٥١.

(٢١) أبو عمر أحمد بن محمد بن عبد ربه، **العقد الفريد** (بيروت: دار الأندلس، ١٩٨٨)، ج ٣، ص ١١٦، ١٤٤ و٣٥٦ ـ ٣٦٢.

وأضاف الفاطميون إلى ضعف المجتمع وتحدي مشروعية الخلافة العباسية في مصر وشمال إفريقيا. وقامت الخلافة الفاطمية الشيعية أيضاً على الحكم الوراثي؛ وكان يتم أخذ البيعة الشعبية بعد تولي الخلافة. وقد حور الفاطميون مفهوم الخلافة أكثر من العباسيين أو الأمويين حيث ادعوا الألوهية لأئمتهم. وأجبرت القضاة وموظفي الدولة على تبني العقائد الفاطمية، حتى أنها منعت أهل السنة من العمل بمذاهبها الفقهية ومنعت بعض الممارسات الدينية(٢٢).

وهكذا انتصرت التقاليد الإمبراطورية في فرض أفكارها وسلوكياتها. فقد وُصف الخلفاء الأمويون والعباسيون بخلفاء الله وأخذت البيعة في أغلب الأحيان، بالقوة القهرية. ومع ضعف وتفكك الخلافة وتحول السلطة الفعلية إلى السلطان أصبحت الخلافة رمزاً للإسلام. وتمكن السلاطين من تعيين الخلفاء الذين يفضلونهم من دون الرجوع فعلياً إلى الجماعة؛ بينما، ولاحقاً، أصبحت القوة العسكرية تعين السلاطين. وقد بررت الدول السلطانية، سواء دولة البويهيين أو السلاجقة أو حتى العثمانيين، تسلطها بدفاعها عن الجماعة والأمة ضد الأعداء من الخارج. وقد حدث تغييران أساسيان في السياسة: **أولاً**، لقد انفصلت السياسة عن الشريعة، مما جعل السياسة خارج مجال الأحكام الشرعية وخاضعة لصراعات داخلية وخارجية على السلطة، **ثانياً**، لقد أصبحت السلطة السياسية تنتج عن وتخضع إلى القوة القهرية. فمنذ أواخر أيام الحكم البويهي، ظهرت أدبيات نظَّرت لحكم القهر والتسلط وإلى تقسيم المجتمع إلى نخب وعوام وإلى علماء وعسكريين (أهل السيف)(٢٣).

ومع هذا كله، وفي كل مراحل الحكم الوراثي والعائلي والقبلي، لم تفقد الأمة، نظرياً على الأقل، وظيفتها التأسيسية التي حافظ عليها العلماء من خلال محاولة توجيه السلطة السياسية أو الحد من تعسفها من خلال الشريعة. ومع أن الإسلام عموماً لا يسمح بوجود، أو أنه لا يشرعن أي نوع من الكهنوت، إلا أن العلماء تمكنوا، من خلال تمثيلهم لفئات عدة من المجتمع

(٢٢) العشماوي، **الخلافة الإسلامية**، ص ٢٠٠ ـ ٢٠٩.

(٢٣) السيد، «مسألة الشورى والنزوع الإمبراطوري في ضوء التجربة التاريخية للأمة،» ص ٤٣ ـ ٤٧.

ومن خلال كونهم أهم فئاته، من المحافظة على الشريعة ومحاولة الحد من تسلط السلطة(٢٤).

إن المقاومة التي أظهرها مؤسسو المذاهب الفقهية، على سبيل المثال، دليل على قناعتهم باستقلاليتها وباستقلالية المجتمع. فهذا أبو حنيفة الذي عاش في أواخر أيام الدولة الأموية وبدايات الدولة العباسية، يرفض منصب قاضي الكوفة، فعوقب بمئة جلدة. وهكذا حدث لمالك بن أنس، مؤسس المذهب المالكي، لأنه شكك في شرعية العباسيين. أما أحمد بن حنبل فقد جلد وسجن لأنه رفض القول بخلق القرآن(٢٥).

ومن الجلي أنه كان ضيق صدر الدولة يرتبط بضعفها، فبمقدار ضعفها كان حجم تسلطها. ومع أن الاجتهاد كان مسألة عامة وخاصة، إلا أنه لم يكن من صلاحيات الدولة. إلا أن تولد الدولة لطبقة مثقفة من الكتاب وحدّ من الدور المستقل للعلماء. وعلى الرغم من أن الدولة كانت تسير شؤون القضاء بناءً على تعليمات السلطان، إلا أن العلماء ودوائرهم لم يتوقفوا عن تطوير الفكر الشرعي والفكر السياسي(٢٦).

ثانياً: جدليات الديمقراطية

يحتل التراث اليوم موقعاً أساسياً في الفكر الإسلامي العربي المعاصر: أما الدراسات التي عالجت هذا التراث، فبدأت بمشروع حسين مروة وتواصلت مع طيب تيزيني وحسن حنفي ومحمد عابد الجابري ومحمد أركون(٢٧). ويقول د. عيد في هذا المجال ان الغرب أخرجنا من التاريخ لما

---

(٢٤) انظر: طارق البشري، «عن مؤسسات الدولة في النظم الإسلامية والعربية،» **منبر الحوار**، العدد ١٩ (صيف ١٩٨٩)، ص ٧٤ ـ ٧٩ و٨٩، ورضوان السيد، **مفاهيم الجماعات في الإسلام: دراسة في السوسيولوجيا التاريخية للاجتماع العربي الإسلامي**، ص ١٦٤ ـ ١٦٦.

(٢٥) العشماوي، المصدر نفسه، ص ١٨١ ـ ١٩٢.

(٢٦) Watt, *Islamic Political Thought: The Basic Concepts*, pp. 73-77.

(٢٧) انظر: حسين مروة، **النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية**، ط ٤ (بيروت: دار الفارابي، ١٩٨١)؛ طيب تيزيني، **مشروع رؤية جديدة للفكر العربي منذ بداياته حتى المرحلة المعاصرة** (دمشق: دار دمشق، ١٩٧٨-)، ج ١: **من التراث إلى الثورة: حول نظرية مقترحة في قضية التراث العربي**، ج ٢: **الفكر العربي في بواكيره وآفاقه**؛ حسن حنفي، **التراث والتجديد: موقفنا من التراث القديم** (القاهرة: المركز العربي للبحث والنشر، ١٩٨٠)، ومحمد عابد الجابري، **نحن والتراث: قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي** (بيروت: دار الطليعة، ١٩٨٠).

كان يصنعه في حالته الاستعمارية الاستيطانية، فاعتبر وجودنا في مرحلة الشيخوخة وخارج التاريخ أو على هامشه. لذا، فقبول الغرب أو عدمه لن يغير من الحقيقة التي يمليها الغرب على تشكّل الحضارة الكونية(٢٨).

يحدد د. عبد الملك المرحلتين الأوليين للحركة الوطنية المصرية بالعلاقة التصادمية مع الغرب: (١) مرحلة النضال ضد الهيمنة الأوروبية وإعادة بناء الدولة الوطنية المصرية (١٧٩٨ ـ ١٨٨٢) و(٢) مرحلة النضال ضد الاحتلال البريطاني في سبيل الاستقلال والديمقراطية (١٨٨٢ ـ ١٩٣٩). وركزت المرحلتان على وجوب قيام الثورة الوطنية الديمقراطية. هذا من الناحية العسكرية(٢٩).

أما من الناحية الفكرية فقد نقلت الصدمة عبر أول بعثة أوفدها محمد علي إلى فرنسا، وعبَّر عنها الشيخ رفاعة الطهطاوي في كتابه **تخليص الإبريز في تلخيص باريز** الصادر عام ١٨٣٤، وقد أسس الطهطاوي في هذا الكتاب بداية توليفية لشعارات الثورة الفرنسية، من حرية وعدالة وإخاء، مع الإسلام وتقاليده، وكذلك الأمر مع مفهوم الوطن(٣٠). وأصبح للطهطاوي تيار فكري قدم للوطن العربي أسس النهضة الليبرالية. ولحق الطهطاوي قادة ومفكرون كبار مثل أديب إسحاق وفرح أنطون وشبلي الشميل وعبد الرحمن الكواكبي وعبد الله النديم ومصطفى كامل، وسلامة موسى. كما تأثر مفكرون إسلاميون بأفكاره وأفكار الثورة الفرنسية، أمثال جمال الدين الأفغاني ومحمد عبده، كما أن تلامذة محمد عبده كأحمد لطفي السيد وقاسم أمين، وأحمد فتحي زغلول وسعد زغلول ارتبطوا بالفكر الليبرالي. وكذلك الأمر مع شيخ الأزهر مصطفى عبد الرازق وأخيه علي عبد الرازق وأحمد أمين وخالد محمد خالد(٣١).

تمكنت رابطة الجامعة الإسلامية العثمانية من رفع الدعوة إلى الوحدة

---

(٢٨) عبد الرازق عيد، **أزمة التنوير: شرعنة الفوات الحضاري** (دمشق: الأهالي للطباعة والنشر والتوزيع، ١٩٩٧)، ص ٣٥ ـ ٣٧.

(٢٩) أنور عبد الملك، **الفكر العربي في معركة النهضة**، ترجمة وإعداد بدر الدين عرودكي، ط ٢ (بيروت: دار الآداب، ١٩٧٨)، ص ٨٦.

(٣٠) رئيف خوري، **الفكر العربي الحديث: أثر الثورة الفرنسية في توجيهه السياسي والاجتماعي** (بيروت: دار المكشوف، ١٩٤٣).

(٣١) حول هذا الموضوع وتفريعات الليبرالية، انظر: عبد الملك، المصدر نفسه، ص ٩١ ـ ٩٨.

الدينية والرابطة الإسلامية. وقد دعا جمال الدين الأفغاني إلى عدم التفريق بين مسلم عربي وآخر أعجمي لأن الدين يتأسس على العقيدة، لا على الأقوام والقبائل. إلا أن النظام الإقطاعي للدولة العثمانية تركز على السخرة التي شلت التطلعات القومية. لكن وصول محمد علي باشا إلى السلطة في كل من سوريا ومصر كان له الأثر الكبير في تحجيم مرتكزات النظام الإقطاعي وظهور قطاعات إنتاجية أخرى. وعندما أراد محمد علي توحيد مصر وسوريا في دولة واحدة، حاربته أوروبا عبر دعم السلطان العثماني[٣٢].

كما كان لسياسة تركيا الفتاة الأثر المهم في تسليط الضوء على القضايا العربية ومن ثم تمت القطيعة مع تركيا الفتاة. وبعد سقوط حكم الفيصل لبلاد الشام عام ١٩٢٠، انتشرت القومية العربية وعززت التطورات اللاحقة من حروب عالمية وسقوط السلطنة طروحات علمانية لفصل الدين عن الدولة وإعادة الاعتبار إلى العامل اللغوي والحضاري. ومن المفكرين الذين دعوا إلى مثل هذه الأطروحات نجيب عازوري وبطرس البستاني وساطع الحصري.

قبل ذلك، شهدت الإمبراطورية العثمانية إبان القرن الثامن عشر تهديداً حقيقياً لوجودها بفعل العوامل الخارجية، مثل الثورة العلمية في أوروبا التي تمثلت قوة عسكرية واقتصادية. وقد اعتقد العديد من المثقفين أن الاقتداء بصيغ أوروبية في عملية بناء الدولة يضع حلاً لمشاكلهم. إلا أن الفكر القومي نشأ في منتصف القرن التاسع عشر عندما ثارت الحمية العربية فولدت القومية[٣٣].

ويقول سليمان موسى ان محاولات العرب الأولى سواء كانت من قبل المصريين بقيادة إبراهيم باشا أو الوهابيين فشلت في إنشاء الدولة العربية وتوحيد بلاد العرب. ويحدد موسى، كما حوراني، النصف الثاني من القرن التاسع عشر نقطة بداية التفكير القومي حيث أخذ المثقفون العرب في سوريا يؤلفون الجمعيات الأدبية والسرية الداعية إلى الإصلاح، ومن رواد تلك الفترة عبد الرحمن الكواكبي ونجيب عازوري. وخلال الحرب العالمية الأولى أعلن

---

(٣٢) انظر مثلاً: ألبرت حوراني، **الفكر العربي في عصر النهضة، ١٧٩٨ ـ ١٩٣٩**، ترجمة كريم عزقول، ط ٣ (بيروت: دار النهار، ١٩٧٧).

(٣٣) المصدر نفسه.

الشريف حسين ميلاد الثورة العربية عام ١٩١٦. وقد اتخذ العلماء والزعماء والسوريون الموجودون في الحجاز في ٩ تشرين الأول/اكتوبر عام ١٩١٦ قراراً بإنشاء دولة عربية وبالمناداة بالشريف حسين ملكاً عليها[٣٤].

إن تاريخ الوطن العربي ما بين الحربين هو تاريخ الحركة الوطنية التي أرادت الاستقلال لكنها طرحت الإصلاح الديني السياسي عبر بوابة الثقافة الأوروبية (مثل طه حسين ومنصور فهمي وعلي عبد الرازق بالإضافة إلى شبلي الشميل وسلامة موسى وفرح أنطون). إلا أن معظم مفكري الإسلام يرون أن أسباب التمدن عائدة بالدرجة الأولى لنهضة العلوم في الغرب[٣٥]. فالعلم يجب أن يكون قيمة في حد ذاته. إلا أن الحركة القومية الوطنية رفعت شعار الأيديولوجيا أو أدلجة العلم، وكذلك فعلت مع الدين وكل فروع المعرفة الأخرى. ويتجاذب مفكري عصر النهضة نزعتان، الإعجاب بمآثر الغرب، والإقرار بتخلف العرب المعاصرين؛ لذلك، دعوا إلى إيقاظ الروح العربية ومحاكاة الشعوب الأوروبية المتقدمة[٣٦]. أما جمال الدين الأفغاني (١٨٣٩ ـ ١٨٩٧) ومحمد عبده (١٨٤٩ ـ ١٩٠٥) فنظرا إلى ضرورة دراسة مقدمات الحضارة الغربية والعناصر التي يمكن للمسلمين اقتباسها عن أوروبا من دون التفريط في العقائد الدينية والحضارة الإسلامية، والتمييز بين الإسلام كدين والإسلام كحضارة. فللسياسة عندهما دور مهم في تخلف المسلمين[٣٧].

مهد جمال الدين الأفغاني لتيار فكري قطع صعوده التيار القومي العلماني الذي استلهم الفكر الليبرالي الغربي بعامة، وأفكار الثورة الفرنسية بخاصة. وتتلمذ على الأفغاني محمد عبده الذي أصبح محور جيل كامل من الأدباء أمثال لطفي السيد ومحمد حسين هيكل وطه حسين وأحمد أمين، الذين تهافتوا على

(٣٤) سليمان موسى، **الحركة العربية: سيرة المرحلة الأولى للنهضة العربية الحديثة، ١٩٠٨ ـ ١٩٢٤**، ط ٢ (بيروت: دار النهار، ١٩٧٧)، الفصلان ٢ ـ ٣.

(٣٥) فهمي جدعان، **أسس التقدم عند مفكري الإسلام في العالم العربي الحديث**، ط ٢ (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٨١).

(٣٦) علي محافظة، **الاتجاهات الفكرية عند العرب في عصر النهضة، ١٧٩٨ ـ ١٩١٤: الاتجاهات الدينية والسياسية والاجتماعية والعلمية**، ط ٢ (بيروت: الأهلية للنشر، ١٩٧٨)، ص ٢٣ ـ ٣٤.

(٣٧) ماجد فخري، **الحركات الفكرية وروادها اللبنانيون في عصر النهضة، ١٨٠٠ ـ ١٩٢٢**، الدراسات والنصوص الفلسفية؛ ٥ (بيروت: دار النهار، ١٩٩٢).

رهن فكرهم بالفكر الغربي وقطعه عن الفكر الإسلامي. لذا، ظلت الفكرة النهضوية فكرة مسطحة لم تلامس البنية الأساسية للمجتمع، إذ انها تبنت من دون قيد أو شرط خصوصية الفكر الغربي وعممته على الوطن العربي والإسلامي. هذا العمل ساهم في تعطيل الثقافة الإسلامية، وفي تبعية حركات التحرر التي استعملت أدوات السيطرة الغربية نفسها. من هنا، تم استبدال القوى الغربية وجيوشها بقوى عربية تسلطية رفعت، مثل القوى الغربية، شعارات الحرية والتنمية والعلم والعلمانية[٣٨].

إن شخصية مثل الأمير شكيب أرسلان، أمير البيان، الذي عايش الهزائم والانتصارات وعصر الانحطاط والنهضة، يمثل التيار النهضوي في مواجهة التحدي الغربي. فقد كرس الأمير أرسلان كتاباته لإثبات قدرة الإسلام على النهضة وقدرة العروبة على التصدي. فعملية التحدي بين الإسلام والعرب، من جهة، والغرب، من جهة أخرى، رسمت معالم الفكر النهضوي الذي تطور وسط التجزئة الإقليمية والاجتماعية. لذلك، تحولت حركة الإصلاح الإسلامي إلى حركة ربطت الانحلال السياسي بالانحلال الديني. وقد شن الأمير أرسلان حملته المضادة على الغرب ومزاعمه الحضارية والمدنية، فصادر الاستعمار الفرنسي كتبه ومؤلفاته. ولهذا لقبه السيد محمد رشيد رضا بأمير البيان. أما كتابه **لماذا تأخر المسلمون، ولماذا تقدم غيرهم؟** فهو ثورة على عالمي الإسلام والغرب[٣٩].

ويرى الأمير أرسلان أن سبب التخلف هو افتقار المسلمين للعلم، وهو ما يوافقه عليه جمال الدين الأفغاني ورفاعة الطهطاوي وخير الدين التونسي. أما الإسلام فهو مدني، ولذا فإن الإيمان العميق بالعقيدة، الداعية إلى الوحدة والثائرة على الجهل والمناهضة للظلم، كان الدافع إلى قيام دولة العرب والمسلمين وتوسعها. أما تخلف وانحطاط المسلمين فهما نتاج فقدان ذلك

---

(٣٨) انظر: إبراهيم مراد، «حول تحديد مفهوم «النهضة» في الفكر العربي،» **الفكر العربي**، السنة ٦، العددان ٣٩ ـ ٤٠ (حزيران/يونيو ـ تشرين الأول/اكتوبر ١٩٨٥)، ص ٩، وشكري النجار، «مفهوم التقدم عند المفكرين العرب في عصر النهضة،» **الفكر العربي**، السنة ٦، العددان ٣٩ ـ ٤٠ (حزيران/يونيو ـ تشرين الأول/اكتوبر ١٩٨٥)، ص ١٧ ـ ٣٠.

(٣٩) صالح زهر الدين، «نهضوية الأمير شكيب أرسلان،» **الفكر العربي**، السنة ٦، العددان ٣٩ ـ ٤٠ (حزيران/يونيو ـ تشرين الأول/اكتوبر ١٩٨٥)، ص ١٧٠ ـ ٢٠٧.

الإيمان، وبالتالي، العلم والقوة[٤٠].

إن قراءة عصر النهضة للتراث هي قراءة تدعو إلى التكيف مع العصر الحديث وتوظيفه في مسيرة النهوض، وكذلك هي اعتراف بسمو الفكر الغربي الحديث ومركزيته في قراءة التراث. لذلك تحول الفكر النهضوي أو التنويري إلى فكر تلفيقي حاول دمج أفكار عدة مثل القومية والديمقراطية والاشتراكية في فكر تراثي فضفاض وانتقائي.

كان فكر النهضة قائماً على مجتمع يتجزأ ويتآكل بعد سقوط الدولة العثمانية، وتحول فكر النهضة إلى فكر استقلالي كفاحي، وحتى جذري. لقد خرج فكر عصر النهضة من تقاطع الثقافة الإسلامية مع الثقافة الغربية، وفي لحظة سقوط الدولة الإسلامية الجامعة، فتحولت العلاقة مع الغرب إلى سؤال حول عوامل السقوط. إن ولادة ثقافة عصر النهضة جرت في مرحلة ضعف الأمة العربية والأمة الإسلامية، فتشوهت الأسئلة، وكذلك الإجابات عنها.

كان التراث إحدى الإشكاليات المطروحة لدى رجال النهضة ومحور حوارات المثقفين، سواء أكانوا رجال دين أم ليبراليين أم تقنيين. كانت قراءة عصر النهضة للتراث قراءة الاصطدام والمواجهة مع الغرب، وبالتالي، كان المثقف خاضعاً لنفس الشروط التي قرأ فيها التراث. فقد كانت القراءات على تعددها، قراءات في رؤية الماضي وواقع الحال والتطلع إلى المستقبل. فبينما يرى تيزيني أن المشروع النهضوي هجين، ويرى حنفي غُربته واستلابه، يرى الجابري انقطاعه عن الواقع. كل هذه الأمور تشير إلى حِدة الصدمة مع الغرب وتصدُّع الرؤى في قراءة من قرأ. حاول خطاب النهضة التمييز بين نسقين، واحد إلهي وآخر إنساني، وبذلك حاول رفع النص المقدس الإلهي خارج الأطر المعرفية والاجتماعية والسياسية الحديثة. لقد اعتقد مفكرو النهضة إن إعادة قراءة الإسلام، من وجهة نظر ليبرالية، تسمح بقيام الثورة القومية الديمقراطية تحت غطاء الإسلام نفسه؛ وبذلك تحول الإسلام إلى تبريرات مفهومية حول الديمقراطية والتمدن والتكافل الاجتماعي. فالمدنية الحقيقية، بحسب محمد عبده، مطابقة للإسلام. فالموروث الثقافي المحلي وقع حقيقة تحت هيمنة الفكر الثقافي العالمي في مرحلة التوسع الرأسمالي الاستعماري،

---

(٤٠) المصدر نفسه، ص ١٧٢ ـ ١٧٦.

فخضع له بحجة استيعابه[٤١].

يصنف محمد أركون المثقفين المسلمين إلى قسمين: (١) التحديثيون المنفتحون على تأثيرات الثقافة الغربية، وعلى «الاشتراكية العلمية»؛ (٢) التقليديون الملتصقون بالقيم الإسلامية. فوعي المثقف الإسلامي يرتبط أساساً بالقرآن، ويعيش حالة تأويلية وتطور أثناء مرحلته التاريخية الأكثر ديناميكية وإنتاجاً، أي داخل الحيز الإبيستمولوجي الإغريقي السامي. وهو بهذا يواجه كل التوترات والأزمات المتولدة عن المجابهة بين التراث الحي والحداثة بسبب انقطاعه عن أصوله الأساسية، وقربه من الغرب الحديث. هذا القرب من الغرب ولد ايديولوجية مقاومة شوهت القدرة على نقد التراث الحي. أما المصاعب التي يواجهها المثقف الإسلامي فهي: (١) انغلاق آفاقه الفكرية، واكتشافه الهش للثقافة الغربية البورجوازية، ما ساهم في اختلال توازن الوعي عنده، (٢) وأزمات حروب التحرر الوطني السياسي، (٣) والنضال ضد التخلف وسط مخاطر أيديولوجية[٤٢]. ويتمحور الوعي الإسلامي على تجربة المدينة كأسطورة العصر التأسيسي، ويتمركز على أفكار ابن حجر العسقلاني وأسلافه، ويدور حول مسألة الخلافة والإمامة. لذا، لم يعالج المثقف الإسلامي مسألة التراث في إطار تحليلي، ولم يحاول إعادة التأصيل، أو إعادة دراسة الأصول[٤٣]. ويحاول الدكتور برهان غليون في كتابه **اغتيال العقل** تصوير محنة الثقافة العربية: انها تدور بين السلفية والتبعية. فهو يرى أن «التراث» يشكل ثقلاً نوعياً يمنع الجماعة من التحول إلى ورقة في مهب الريح والجريان وراء كل بدعة وحركة...[٤٤]. وهذا يشكل قيداً على النخبة التي يمكن أن تجنح مع غياب أية مقاومة ثقافية لتقوية سلطتها. ويرى د. عبد الرزاق عيد أن مثل هذا التقديس لحضارة الأمة سيمنع أي ثقب تنويري من أن يتخلل عباءتها الأصلية، بل ان أي تجربة تحديثية، تضع الأمة في قلب العالم والعصر، سيعتبرها فعلاً سلطوياً نخبوياً، تقوم به السلطة العربية

---

(٤١) عيد، **أزمة التنوير: شرعنة الفوات الحضاري**، ص ١٥.

(٤٢) محمد أركون، **تاريخية الفكر العربي الإسلامي**، ترجمة هاشم صالح (بيروت: منشورات مركز الإنماء القومي، ١٩٨٦)، ص ١٣٦ ـ ١٣٨.

(٤٣) المصدر نفسه، ص ١٦ ـ ٢٢.

(٤٤) برهان غليون، **اغتيال العقل: محنة الثقافة العربية بين السلفية والتبعية** (بيروت: دار التنوير، ١٩٨٥)، ص ١٩٨.

لتحرير الغالبية الشعبية. . . وكذلك يعترض الدكتور عبد الرزاق عيد على رؤية برهان غليون أن العلمانية غدت أداة قمع اجتماعي وسياسي تمارسه النخب الحاكمة ضد الغالبية الشعبية(٤٥).

ومن الحق القول أنه لا يمكن سحق الماضي، بل لا بد من دراسته واستيعابه واستخلاص الحكمة منه، ومن ثم تجاوزه في عملية مماثلة لما قام به الغرب مع تراثه الإغريقي. فالدراسات التراثية تمثل تراكم وعي الأمة بذاتها وبغيرها، ويؤدي تحليلها إلى دراسة نشوء الوعي العربي والإسلامي بذاته، ومن ثم القدرة على تفكيكه وإعادة تركيبه ضمن رؤية حضارية حديثة. لذلك فإن المثقف الذي يرفض هذا التراث، جملة وتفصيلاً، فإنه يقوم بسحق هذا الوعي وربط وعيه بالغرب الليبرالي أو الماركسي الخارج عن ممارسات وخبرة هذه الأمة؛ كما أن المثقف التقليدي الذي ينظر إلى هذا التراث نظرة سكونية نصّية يلغي أيضاً تراكم هذا الوعي ومكوناته. إن أعمال الأشعري والغزالي وابن سينا وابن خلدون إنما هي لحظات في وعي المثقف لمدلولات عصره ونظرته إليها، وهي تعني في ما تعني رؤية محددة داخل الزمان والمكان، الزمان والمكان المحددين، لا المطلقين. لذا، فإن إطلاق صلاحية التراث أو إطلاق عدم صلاحيته، إنما يعبران عن نقض معنى هذا التراث. لذا، فإن الجمود التراثي وإلغاء التراث يؤديان إلى وأد إمكانية استيعابه وتجاوزه، وبالتالي يلغيان التراكم المعرفي المؤسس للعلم وللمجتمع وللسياسة، لذلك، فإن العودة إلى التراث هي عودة لاستكشاف «الأصول الفاعلة»، عوضاً من أن تتحول ثقافتنا إلى ثقافة ارتدادية تحاول استيعاب ارتدادات «الواقعية الاجتماعية» الوجودية أو السريالية النابعة من الثقافة الغربية. فهذا الاستيعاب الارتدادي هو استيعاب سطحي لا يوصل إلى أي نهضة حقيقية. ويرى د. محمد جابر الأنصاري أنه مع روح الجمود التقليدي تتضافر نزعة التعظيم لأعلام التراث وضد التجديد، ما يؤدي إلى القضم والجمود، فلا بد إذاً من نهضة جوهرية داخلية في صميم الفكر لأن محك النهضة هو قدرتها على رد التحدي، ووقف العدوان، ومجابهة الغزو العسكري والاقتصادي والفكري.

إن عصر التنوير الحقيقي يتطلب العودة إلى الأصول من أجل هضمها

---

(٤٥) عيد، **أزمة التنوير: شرعنة الفوات الحضاري**، ص ٢٤.

وغربلتها واستخراج شيء جديد منها أصيل كأصالتها، إلا أن المثقفين الليبراليين ينهلون من هوامش الفكر الغربي، بينما ينهل المثقفون التراثيون من هوامش التراث. فالثقافة الجديدة لا يمكن أن تُؤسس على جزئيات وهوامش، كالبنوية أو المنهج الأسطوري الميثولوجي، لأنها تؤدي إلى انفصام وانشطار في المعنى والمبنى(٤٦).

إن معركة المثقف هي اليوم معركته مع الذات، فعندما كان العرب واثقين بأنفسهم تمكنوا من إنشاء منظومات فكرية مسيطرة ومؤسسات سياسية وعسكرية فعالة. هذه الثقة بالنفس سمحت للعرب لعدة قرون باستيعاب وضم وتجاوز الحضارات المعروفة آنذاك، أما المثقف اليوم فيقف مهزوماً أمام الحضارات الأخرى، وبخاصة الحضارة الغربية. وعوضاً من استيعاب وتجاوز الحضارة الغربية، فرضت هي مفاهيمها على المثقف الليبرالي، فرفع شعارها مبهوراً بقوتها، وخاضعاً لسيطرتها، وفقد الحافز الأول لمحاربتها. أما المثقف التقليدي فرفضها، ورفع راية مواجهتها باسم الدين. وقد وقف المثقفان يواجهان أحدهما الآخر، عوضاً من نفض الغبار عن التراث واستيعابه وتنقية الفكر الغربي وتجاوزه. إلا أن كلاً منهما برر لقيام الدولة الوطنية القومية التسلطية، المثقف الليبرالي باسم العلمنة والتقنية والحرية، والمثقف التقليدي باسم الأخلاق والتقاليد والدين. لذا، التصق المثقف الليبرالي بأحقية الفكر الغربي ومؤسساته، بينما هو في واقع الأمر فاقد لما هو إيجابي في الغرب، أي للحريات العامة وحقوق الإنسان؛ وأيضاً مسوغ لتسلط النخب الحاكمة باسم التقدم والتنمية. أما المثقف التقليدي فقد التصق أكثر فأكثر بتراث غير مقروء ورفع شعار الأصالة، بينما هو في واقع الأمر فاقد ما هو إيجابي في الفكر الإسلامي، أي للأخلاق والوحدة والعدل؛ وهو أيضاً مسوغ لتسلط النخب الحاكمة باسم الدين والتقاليد.

يؤرخ د. أنور عبد الملك لبدء الفكر العربي الحديث، فيرى «أن الفكر العربي الحديث» جاء نتيجة لقوة دفع الحركة الوطنية التحررية في الوطن العربي، منذ الحرب العالمية الأخيرة، وبخاصة بعد أن أثارت الانتصارات

---

(٤٦) محمد جابر الأنصاري، **تجديد النهضة باكتشاف الذات ونقدها: دعوة لتشخيص الموروث المجتمعي العربي وإعادة تأسيس الثقافة العربية لعصر تنوير جديد** (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٩٢)، ص ٣٢ ـ ٤٧.

الأولى لتلك الحركة الوطنية التحريرية حملات الاستعمار والصهيونية... حتى أصبح لا مفر من التصدي لحركة الفكر، الفكر السياسي والديني أولاً، ثم ما هو أعم وأعمق، ونعني به وجهة الفكر العربي، عقلاً ووجداناً، ونظرته إلى العالم، ووعيه بدوره كشخصية حضارية متميزة مع الشخصيات الحضارية والثقافية والقومية الأخرى التي يتكون منها عالمنا المعاصر(٤٧). ويعترض د. عبد الملك على رؤية الفكر المصري والعربي كأنه نتاج لمؤثرات أجنبية، أوروبية في البداية، ثم غربية عموماً، أي الرؤية بأن هذا الفكر يوازن بين الفكر الغربي والفكر العربي، ويدين «العملاء الحضاريين» للاستعمار الغربي، كما يدين المثقفين السلفيين الذي يرددون صدى كتابات المستشرقين وآرائهم في فكرنا العربي انطلاقاً من المفهوم الرجعي للإسلام والوطن العربي. وهذا التيار يحافظ على الأصالة والتراث في وجه الموجة الغربية عموماً وفي وجه الاستعمار والصهيونية، وكذلك الفلسفة المادية، إلا أن هناك ظهوراً لفئات جديدة من المثقفين والمفكرين الوطنيين وبداية سيطرتهم على ميدان الدراسات الثقافية والفكرية(٤٨). أما اليسار الإسلامي فمال في الستينيات إلى جانب العلمانية التقدمية، وفي السبعينيات إلى جانب السلفية بسبب طبيعته «التوفيقية» والمزج بين السياسي والفكري والايديولوجي والابستمولوجي. فاليسار يرى أن سبب فشل المشروعات العلمانية أنها «اتجهت صوب التأثر بالمشروع الغربي وأهدرت «التراث» الذي يمثل المخزون النفسي للجماهير والأساس النظري، لا بنية الواقع». ويرى د. أبو زيد أن وضع السلفية والعلمانية في علاقة التضاد يعطي لليسار الإسلامي مبرر وجوده، فإن هذه اللحظة التي تمر بها الأمة ما زالت عند اليسار لحظة نهضة وتتطلب «التنوير» أو الإبداع عبر رفض السلفية والعلمانية؛ وبهذا، يصبح تجديد التراث هو المعبر عن اللحظة الحضارية الراهنة بوصفه معبراً وطريقاً وسطاً بين السلفية بتوجهها الماضوي والعلمانية بتوجهها المستقبلي. وبهذا، يصبح لتجديد التراث الأولوية القصوى ويمثل الجانب الإبداعي عند اليسار الإسلامي(٤٩).

(٤٧) عبد الملك، **الفكر العربي في معركة النهضة**، ص ٩ ـ ١٠.

(٤٨) المصدر نفسه، ص ١١ ـ ١٣.

(٤٩) نصر حامد أبو زيد، **الخطاب الديني: رؤية نقدية** (بيروت: دار المنتخب العربي، ١٩٩٢)، ص ٨٩ ـ ٩١.

أما بالنسبة إلى الإسلاميين، فقد نشأ تياران، أحدهما رافض للديمقراطية ولو حتى تمت تسميتها شورى، أما الآخر، فهو يعتقد بأن الشورى هي الديمقراطية، فانقسام الإسلاميين حول صدقية التراث وأهميته، ونتحدث هنا، بالتحديد حول الشورى وعلاقتها بالحداثة، وبخاصة الديمقراطية، وحول إمكانية إعادة قراءة النصوص الدينية حول الشورى من منظور الديمقراطية. فمن الرافضين لخلط الشورى بالديمقراطية محمد حسين طبطبائي (١٩٠٣ ـ ١٩٨١)، وهو من المفسرين والفلاسفة الشعبيين. فهو يرى ضرورة فصل نظرية الحكم في الإسلام عن النظريات الديمقراطية حيث أن جوهر الإسلام هو ثابت ويتعلق بألوهية التشريع. أما الأغلبية الشيعية فليس لها الكلمة الأولى في مشروعية القوانين. أما عمل الشورى فينحصر في إمكانية تأثيره في الإدارة السياسية، إلا التشريع الذي هو خارج عن إطار الرغبات والمتطلعات والمصالح[٥٠].

ومن وجهة نظر مشابهة، يرى علي بلحاج (١٩٥٥-)، وهو نائب رئيس الجبهة الإسلامية للإنقاذ في الجزائر، بأن الشورى هي فرض سياسي شرّعه الإسلام من أجل إزالة الاستبداد، وعليه، فكل تلك الحكومات التي لا يتم اختيارها من قبل شعوبها هي حكومات غاصبة، لا شرعية لها، ويجب إزالتها بالقوة. إذ ان طاعة الحاكم ترتبط بحسن تطبيقه للشريعة، كما أن استمراره في الحكم يرتبط باستمرارية العقد وحسن تنفيذه بين الحاكم والمحكوم؛ وإلا فالحاكم وأعوانه خارج إطار الشريعة وداخل إطار الكفر. علاوة على هذا، يمثل خروج الحاكم عن حاكمية الله تبنيه لفلسفات ولقوانين ولمفاهيم سياسية غير إسلامية[٥١].

أما المنظِّر الأول لكفر الديمقراطية فهو سيد قطب (١٩٠٦ ـ ١٩٦٦)، الذي يرتكز خطابه السياسي على مفهومين: حاكمية الله وجاهلية العالم. فالقوانين الإلهية هي أسس أي علاقة إنسانية، سواء كانت سياسية أو اجتماعية، أو أي فكر، سواء أكان دينياً أم فلسفياً أم سياسياً. لذا يتوجب

(٥٠) محمد حسين طبطبائي، **النظريات السياسية والحكم في الإسلام** (بيروت: الدار الإسلامية، ١٩٨٢)، ص ٤٥ ـ ٥٤.

(٥١) علي بلحاج، **فصل الكلام في مواجهة ظلم الحكام** (بيروت: [د.ن.]، ١٩٩٤)، ص ٣١ ـ ٤٦، ٩٩ ـ ١٣٦ و١٨٦ ـ ١٩٤.

على جميع الشعوب، مسلمين وغير مسلمين، وعلى جميع الدول، سواء أكانت إسلامية أم غير إسلامية، الخضوع للرؤية الإسلامية للعالم وللدين، أي الوحدة والتوحيد. أما هامش العمل والحرية فيرتبط بالتفاصيل وبالتقنين. والسبب في هذا، عند سيد قطب، أن الحاكمية لله وهي المكون السياسي للتوحيد الذي يجب الالتزام به قطعاً، سواء في تنمية المجتمع الفاضل، أو السماح بالحريات الشخصية والعامة. وبهذا المعنى، فإن وظيفة الدولة هي، في الدرجة الأولى، وظيفة أخلاقية، فردية واجتماعية وسياسية. وعليه، فليس للدولة الحق الشرعي في ابتداء حقوق جديدة أو مشاريع مبتكرة، سواء على مستوى الحريات السياسية، أو التعددية، أو الأحزاب السياسية[٥٢].

كما يربط سيد قطب ما بين مبدأ «الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر»، وهو عنده أساس الحريات، والمصالح العامة للجماعة، وعلى رأسها الوحدة، وحدة الجماعة والأمة. فهذه الوحدة تتطلب نبذ الخلافات الأيديولوجية وتوحيد قوى المجتمع والدولة تحت إطار أيديولوجي ديني. أما الديمقراطية فهي لا تسمح بوحدة المجتمع، بل تؤسسه على قواعد خلافية أيديولوجية ودينية، فتضعف التضامن والأمن والمساواة والسلام. وبهذا يرفض قطب الديمقراطية التعددية والمجتمع المدني الحر وتعدد الأحزاب، أي الديمقراطية الليبرالية[٥٣].

وعلى غرار علي بلحاج وسيد قطب، فإن عباسي مدني، رئيس الجبهة الإسلامية للإنقاذ في الجزائر، يتبع منهج الإخوان المسلمين في العمل السياسي. ويدعو البرنامج السياسي لجبهة الإنقاذ إلى الالتزام بالشورى لتجنب الاستبداد وإزالة كل أنواع الاحتكار الاقتصادي والاجتماعي والسياسي. ويؤكد البرنامج ضرورة الالتزام بالتعددية السياسية والانتخابات وطرق ديمقراطية أخرى[٥٤].

---

(٥٢) انظر: أحمد موصللي، **الأصولية الإسلامية: دراسة في الخطاب الإيديولوجي والسياسي عند سيد قطب: بحث مقارن لمبادئ الأصوليين والإصلاحيين** ([بيروت]: الناشر للطباعة والنشر والتوزيع والإعلان، ١٩٩٣)، ص ١٩ ـ ٣٠، وسيد قطب: **هذا الدين** (القاهرة: مطبعة وهبة، ١٩٦٥)، ص ٢٣ و١٢٣، و**معركة الإسلام والرأسمالية**، ط ٤ (بيروت: دار الشروق، ١٩٧٥)، ص ٤٩ و٦٠.

(٥٣) سيد قطب: **السلام العالمي والإسلام**، ط ٧ (بيروت: دار الشروق، ١٩٨٣)، ص ١٠٢ ـ ١١٨، و**العدالة الاجتماعية في الإسلام**، ط ١٠ (القاهرة: دار الشروق، ١٩٨٠)، ص ٦٦ ـ ٨٨ و١١١.

(٥٤) انظر: **منبر الشرق**، العدد ١ (آذار/مارس ١٩٩٢)، وبنعيسى الدمني، «بحثاً عن المجتمع المدني المنشود،» **مستقبل العالم الإسلامي**، السنة ١، العدد ٤ (خريف ١٩٩١)، ص ٢٢٥ ـ ٢٣٧.

إن حركة الإخوان المسلمين في مصر هي الحركة الأم التي أسست لخطاب إسلامي معاصر. ويضع حسن البنا (١٩٠٦ ـ ١٩٤٩)، مؤسس الإخوان ومرشدها الأول الأسس الرحبة لمفهوم حاكمية الله، فهو لا يرى فيه استئصالاً للمفاهيم غير الإسلامية. ومع أن مفهوم الحاكمية تحول إلى مفهوم عزل وتغريب عند الإسلاميين المتشددين، إلا أن توظيفه المبدئي من قبل الإسلاميين المعتدلين، كان لصالح مفهوم «المشروعية» والاستيعاب السياسي. فالحاكمية عند حسن البنا مبدأ عقائدي تنظيمي للحكم ورمز للإسلام السياسي. فهو يؤكد أهمية إعادة قراءة التراث وأعمال الشورى من وجهة نظر حديثة لتلبية حاجات المجتمع الحديث[٥٥].

فالبنا يساوي بين الحكم الدستوري والشورى عبر قراءة جديدة لا تناقض القرآن الكريم. فالشورى التي هي المبدأ الأساسي في الحكم وممارسة السلطة عبر اختيار المجتمع، هي مبدأ تمكين الجماعة من تحديد أيديولوجياتها وسياساتها. وعليه، فإذا ما كانت الجماعة هي صاحبة الشورى، فلا يمكن لنخبة ما أو لحزب ما الادعاء بأنه يمثل الجماعة أو الأمة. لذا، يوجب البنا ضرورة تنقية الشريعة مما علق بها من ممارسات خاطئة أو مناهج غير مناسبة. وعلى التخصيص، فإن تنقية الشورى من الممارسات التاريخية يحولها إلى مشروعية سلطة الجماعة وحريتها في اختيار الحكومات والسياسات التي تفضي إلى خدمة المصالح العامة. بهذا المعنى، يؤكد حسن البنا أن الأشكال الدستورية للحكم في الغرب لا تخالف الإسلام عند ربطها بالشريعة الإسلامية[٥٦].

وتمثل الحكومة عند البنا مركز الثقل في نظام الحكم الإسلامي، إلا أن شرعيتها تستمد من الجماعة، وهي مسؤولة أمامها وأمام الله. ويستمد الحاكم سلطته ومسؤوليته من الجماعة، إذ ان الإسلام يعتبر العقد السياسي السبيل الصحيح إلى تولي سدة الحكم. وبالتالي، فإن الحاكم يقف مسؤولاً أمام أمته التي لها السلطة العليا في محاسبته. ولا بد من استمرارية المشروعية عن طريق

---

(٥٥) حسن البنا: **دين وسياسة** (بيروت: مطبعة حطين، ١٩٧٠)، ص ٤٠ ـ ٤٥، **ومجموعة رسائل الإمام الشهيد حسن البنا** (بيروت: المؤسسة الإسلامية، ١٩٨٤)، ص ١٦١ ـ ١٦٥.

(٥٦) حسن البنا: **الإمام الشهيد يتحدث إلى شباب العالم الإسلامي** (دمشق: دار القلم، ١٩٧٤)، ص ٩٩، **ومجموعة رسائل الإمام الشهيد حسن البنا**، ص ١٦٠ ـ ١٦١.

إعمال الشورى في الأمور الأساسية[٥٧]. فالحكم إذاً يرتكز إلى عقد سياسي بين الحاكم والمحكوم وإلى استمراريته، ما يؤدي إلى ديمقراطية مؤسلمة. فأسلمة الديمقراطية نبعت من قدرة البنا على الفصل ما بين حاكمية الله وحاكمية البشر: فهو يجعل من الأول مبدأ لا يمكن لأي بشر أن يدعي تمثيله؛ أما الثاني، أي حاكمية البشر، فلا بد من تحقيقها عبر تنفيذ الأحكام القرآنية بوسائل شورية أو ديمقراطية. فالدستور الإسلامي المرتكز على الأحكام القرآنية هو دستور الأمة التي تحدد نظام حكمها وتقضي بالمشروعية على الحكام والأنظمة والمناهج والسياسات. ويؤكد البنا حق الأمة في محاسبة حكامها ومراقبتهم عبر توسعه في فهم مبدأ الحسبة، أو الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. فمبدأ الحسبة لا يعالج القضايا الأخلاقية أو الدينية فقط، بل، أيضاً، القضايا السياسية والقانونية والمصالح العامة[٥٨].

وبصورة مشابهة، وبناءً على الأسس نفسها، فإنه من واجب المسلمين إقامة الحكومة العادلة للتخلص من الحكم الاستبدادي. فالعدل أساس الحكم، وهو لا يمنح أي مجموعة أو نخبة، سواء كانت سياسية أو فكرية، حق التحكم المطلق بالأمة والجماعة. ومع أن إقامة الدولة الإسلامية هي فرض ديني، إلا أن إقامتها يجب أن ترتكز على الشورى العامة. فالدولة الإسلامية هي دولة دستورية وشرعية يخضع فيها الحاكم والمحكوم لمقتضيات العدل والمساواة والموضوعية[٥٩].

خاتمة

يتطلب تجاوز أي منظومة فكرية أو سياسية، عند المفكرين المسلمين عموماً، تأسيسها على مبدأ التوحيد. إذ يعتقدون أن فصل الشورى، مثلاً، عن التوحيد يفضي إلى إضعاف الشورى وتحويلها إلى ديمقراطية هشّة، أي إخراجها عن معناها الأصلي. فالاستبداد، مثلاً هو الوحدة دون الشورى، كما أن فصل الوحدة عن الحرية يؤدي إلى الاستبداد. فالتحرر الإسلامي يوازي ما

(٥٧) البنا، **مجموعة رسائل الإمام الشهيد حسن البنا**، ص ٣١٨ ـ ٣١٩.

(٥٨) المصدر نفسه، ص ٣١٧ ـ ٣٢٠.

(٥٩) محمد توفيق الشاوي، **فقه الحكومة الإسلامية بين السنة والشيعة وقراءة في فكر الثورة الإيرانية** (بيروت: العصر الحديث، ١٩٩٥)، ص ١٥٥ ـ ١٦٩.

بين الشورى والحاكمية وما بين النص القرآني والفكر الإنساني، ويتحول بهذا إلى أداة تغير وأداة فهم نوعي حقيقي. ولا بد إذاً من إنتاج خطاب إسلامي تحريري قائم على الشورى التي تحدد العمل السياسي والمنهج الفكري الجديد. وهو بهذا المعنى فلسفة تجاوز ونفي وتحدٍّ وخطاب تعبئة وتأصيل وتجديد.

القسم الثاني

«الإسلام السياسي» وحقوق الإنسان

(٣)
الإسلام وحقوق الإنسان(*)

محمد عبد الملك المتوكل(**)

مقدمة

منذ الإعلان العالمي لحقوق الإنسان سنة ١٩٤٨ والجدل دائر في العالم الإسلامي حول تقاطع مبادئ الإعلان أو تطابقها مع المبادئ الأساسية للدين الإسلامي. وقد وصلت المغالاة ـ أحياناً ـ إلى الحد الذي يرى فيه بعضهم أن حركة حقوق الإنسان وجميع إعلاناتها مرفوضة جملة وتفصيلاً لأنها حركة كافرة تستهدف الإسلام والمسلمين. وقد ساعد على انتشار هذا التوجه عوامل عدة منها:

ـ الشك المطلق في كل ما يأتي من الغرب ومن دول الهيمنة الدولية.

ـ القناعة المسبقة بأن الغرب يريد غزو العالم الإسلامي ثقافياً لكي تتحول المجتمعات الإسلامية إلى مجتمعات منحلة وعلى نحو ما هو قائم في الغرب.

ـ الاعتقاد بأن حقوق الإنسان ليست إلا شعاراً يرفعه الغرب ودول الهيمنة الدولية لكي تتدخل في شؤون الدول الأخرى. وقد قوّى من هذا الاعتقاد ما تمارسه القوى الدولية المهيمنة من استغلال سياسي لموضوع حقوق

(*) نشرت هذه الدراسة في: **المستقبل العربي**، السنة ١٩، العدد ٢١٦ (شباط/فبراير ١٩٩٧)، ص ٤-٣١.

(**) أستاذ في كلية التجارة والاقتصاد والعلوم السياسية، جامعة صنعاء اليمن.

الإنسان، فهذه القوى المهيمنة ترفع شعار حقوق الإنسان في وجه كل الدول التي لا تخضع لتوجهاتها ـ ومعظمها من الدول العربية والإسلامية ـ وتغض هذه القوى الطرف عن شعار حقوق الإنسان حين تكون الدولة المنتهكة موالية لها، أو مرتبطة معها بمصالح اقتصادية وتجارية هي في نظر قوى الهيمنة الدولية أهم من موضوع حقوق الإنسان.

وبالمقارنة بين موقف الولايات المتحدة الأمريكية ومجلس الأمن من الاعتداء الاسرائيلي على لبنان ـ في الآونة الأخيرة ـ وموقفها من التفجيرات في القدس وصفد، تتضح الصورة للمعايير المزدوجة لحق الفرد الاسرائيلي في نظر أمريكا وحق الفرد العربي.

وعلى رغم التفهم لهذه الاعتبارات والعوامل التي كونت رد الفعل الرافض لشعار حقوق الإنسان الذي ترفعه القوى الدولية المهيمنة، إلا أن هناك خطأين يقع فيهما كثير ممن يتخذون من حركة حقوق الإنسان موقفاً عدائياً أو موقف رفض كامل.

الخطأ **الأول** هو الاعتقاد بأن حركة حقوق الإنسان القائمة اليوم على المستوى الدولي هي حركة تتولاها وتقوم بها الدول والحكومات، والتي ثبت أنها ـ غالباً ـ تستغلها لعمل سياسي أكثر مما هو اهتمام حقيقي بحقوق الإنسان.

والحقيقة أن حركة حقوق الإنسان ليست حركة رسمية، وإنما هي حركة شعبية عالمية إنسانية تتولاها ـ في الأصل ـ مؤسسات شعبية تقف ـ في الغالب ـ ضد حكوماتها ودولها. أما الحكومات التي اهتمت بالحركة فقد هدفت في البداية إلى إرضاء الرأي العام من ناحية، وإيجاد شعار دولي تقدم به نفسها إلى العالم من ناحية أخرى. وعلى رأس هذه الدول الولايات المتحدة الأمريكية. ثم وجدت هذه الحكومات ـ في حركة حقوق الإنسان ـ وسيلة مفيدة لخدمة أهدافها السياسية على المستوى الدولي.

وعليه، فإن الممارسة الخاطئة لحقوق الإنسان من قبل الدول المهيمنة لا يجوز أن تنعكس على الحركة الشعبية التي تحمل توجهاً إنسانياً صادقاً.

والخطأ **الثاني** للمعادين لحركة حقوق الإنسان هو تصورهم أن الممارسة الخاطئة لموضع حقوق الإنسان من قبل القوى الدولية المهيمنة هي دليل على

فساد الفكرة. وهذا استدلال خاطئ، فلو حاسبنا كل الأفكار والمعتقدات على أساس الممارسة الخاطئة من قبل بعضهم ممن تقمصوها لألغينا كل المبادئ والأفكار والمعتقدات والديانات التي سادت المجتمع الإنساني.

لكن مواجهة من يستغل شعار حركة حقوق الإنسان لمآرب سياسية لا تكون بالتنكر للحركة ورفضها، وإنما بتعرية من يستغلها ويسيء استخدامها، ودعوة كل أنصار الحركة في كل مكان الى التصدي لهذه الممارسة الخاطئة، ومن ضمن هؤلاء أنصار حركة حقوق الإنسان داخل تلك الدول التي تسيء استخدام شعار الحركة خدمة لأهدافها السياسية والاقتصادية وعلى حساب حقوق الإنسان.

أما موقف التعصب الأعمى والرفض المطلق لكل ما يأتي من الغرب فإنه أمر يتناف مع المنطق والحكمة، بل ويتناف مع الحديث النبوي: «الحكمة ضالة المؤمن أينما وجدها التقطها»، وقول الرسول عليه الصلاة والسلام: «أطلبوا العلم ولو في الصين».

لقد تعودنا أن نواجه كل جديد علينا، أو كل مزعج لنا، بالهروب أو اتخاذ المواقف السلبية التي ترتكز على التعتيم والمنع والتحريم والتكفير والمصادرة. وهذه أساليب عفا عليها الزمن.

لم يعد أمامنا من خيار سوى مواجهة الفكر بالفكر والرأي بالرأي. وفي تراثنا وديننا الكثير مما نفاخر به الأمم، وبشكل خاص إذا ما امتلكنا عقلاً منفتحاً قادراً على الاجتهاد وفهم النصوص مما يتطلبه الزمان والمكان ومتطلبات العصر.

ـ حقوق الإنسان في المفهوم الإسلامي

مصطلح حقوق الإنسان ـ الذي يتم تداوله دولياً ـ يعرف بأنه «مجموعة الحقوق والمطالب الواجبة الوفاء لكل البشر على قدم المساواة دونما تمييز في ما بينهم».

هذا التعريف العام قد يختلف مفهومه من مجتمع إلى مجتمع، ومن ثقافة معينة إلى ثقافة أخرى، لأن مفهوم حقوق الإنسان، ونوع هذه الحقوق يرتبطان في الأساس بالتصور الذي نتصور به الإنسان. فإذا كان الإنسان في

تصورنا فرداً حراً ذا كرامة وقيمة يمتلك العقل والضمير، ويمتلك القدرة على الاختيار الأخلاقي والتصرف السليم، ويملك الحكم الصائب على ما يتفق مع مصالحه، فإن حقوق هذا الإنسان سيكون لها في نظرنا المفهوم الذي يتطابق مع هذا التصور.

وما نراه اليوم ـ في عالمنا ـ من تمييز بين بني البشر، ومن انتهاك لحقوق الإنسان، هو نتاج ثقافة متخلفة متعالية تحمل تصوراً تحقيرياً لفئة من البشر سواء لجنسها، أو للمهنة التي تمارسها، أو للعقيدة التي تحملها، أو للون الذي تتميز به، أو للمنطقة التي تأتي منها.

فما هو إذاً تصور الإسلام للإنسان؟ وعلى ضوء هذا التصور يمكن لنا أن نحدد مفهوم الإسلام لحقوق هذا الإنسان.

بالعودة إلى **القرآن الكريم** ـ والذي هو المصدر الأساسي لشريعة الإسلام ـ نجد أن الله قد كرم آدم، وخلقه في أحسن تقويم، وهداه العقل الذي يميز بين الخير والشر، ومنحه العلم والحكمة، وعلمه الأسماء كلها. وبكل هذه المواصفات استحق هذا الإنسان أن يكون خليفة الله في الأرض، واستحق أن تسجد له الملائكة وأن يطرد من رحمة الله إبليس الذي أبى واستكبر. وحتى حين جادلت الملائكة رب العالمين في استخلاف إنسان يفسد في الأرض ويسفك الدماء، قال تعالى: ﴿**إني أعلم ما لا تعلمون**﴾[1].

هذه هي صورة الإنسان ومكانته في الإسلام، وإنسان استحق أن يكون خليفة الله في الأرض لا بد من أن تكون له من الحقوق ما يليق بمكانته المكرمة، وبما يمكنه من أداء الدور الذي كلفه الله به.

واستناد حقوق الإنسان ـ في المفهوم الإسلامي ـ إلى خالق الإنسان، وجعلها واجبات مقدسة، قد أعطياها ـ في نظر المفكرين الإسلاميين ـ ميزات مهمة، أهمها:

ـ منح هذه الحقوق والواجبات قدسية تتعالى بها عن سيطرة ملك أو حاكم أو حزب يتلاعب بها كما يشاء.

(١) **القرآن الكريم**، «سورة البقرة،» الآية ٣٠.

ـ أعطاها قوة إلزام يتحمل مسؤولية حمايتها كل فرد، فهي أمانة في عنق كل المؤمنين، وواجب ديني على كل مسلم.

ـ الله تعالى هو مانح هذه الحقوق وهو الأعلم بحاجيات الإنسان الذي خلقه وكلفه بالاستخلاف. ولهذا اكتسبت هذه الحقوق والواجبات بعداً إنسانياً يتجاوز كل الفروق الجنسية، والجغرافية، والاجتماعية، والعقائدية.

وكما تعكس النظرة الإسلامية شمولية حقوق الإنسان وإنسانيتها وعالميتها، فإنها تعكس أيضاً أهمية التلازم بين الحقوق الفردية والمصلحة العامة، فكل حق للفرد يتضمن حقاً للجماعة مع أولوية حق الجماعة كلما حدث تقاطع.

والرسول ﷺ يقول: «لا يكون المؤمن مؤمناً حتى يرى لأخيه ما يراه لنفسه»، ويقول: «المؤمنون في توادهم وتراحمهم كالجسد الواحد إذا اشتكى منه عضو تداعى له سائر الجسد بالحمى والسهر».

ويضع الإسلام قواعد أساسية تنتظم داخلها حقوق الإنسان وواجباته وأسلوب ممارسته لحرياته العامة. ومن هذه القواعد:

١- كل شيء ـ في الأصل ـ مباح وهي المساحة الواسعة التي يتصرف داخلها الفرد المسلم. ولا يقف إلا عند ما حُرّم بنص من الكتاب أو السنة.

٢- حدود حرية الفرد وحقه تقف ـ أيضاً ـ عند حدود وحق فرد آخر. فلا يجوز أن يخل فرد بحرية وحق أفراد آخرين، «فلا ضرر ولا ضرار في الإسلام».

٣- الالتزام بالمصلحة العامة عند التقاطع بين مصلحة الفرد ومصلحة المجتمع. «وحيثما تكون المصلحة العامة يكون شرع الله».

٤- الالتزام بأخلاقيات الإسلام عند ممارسة الحريات والحقوق، فإذا جادل الفرد فعليه أن يجادل بالحسنى، وإذا دعا فعليه أن يدعو بالحكمة، وإذا قال فعليه ألا يجهر بالسوء من القول، وألا يقول ما لا يفعل، وإذا حكم فعليه ألا يكون فظاً غليظ القلب. إلى غير ذلك من الأخلاقيات التي نص عليها **القرآن الكريم** وحوتها السنة و**السيرة النبوية**.

٥- أن يستخدم الإنسان عقله باعتبار العقل المرجعية الأولى في محاكمة

النقل. وقد جعل الله العقل سبيل البشر إلى إدراك الذات الإلهية من خلال التأمل في خلق السموات والأرض، واختلاف الليل والنهار. والآيات القرآنية التي تحدثت عن «التدبر» ـ بمعنى التأمل والتفكر ـ قد دعت إلى التدبر وتحكيم العقل في **القرآن** نفسه بحكم أن العقل هو مناط التكليف في أمور الدين وشؤون الدنيا على السواء. يقول الله تعالى: **﴿كتاب أنزلناه اليك مبارك ليدبروا آياته وليتذكر أولوا الألباب﴾**(٢). وفي آية أخرى استهجن الله تعالى الخضوع والتقليد الأعمى الذي عطل قدرة عبدة الأصنام على التفكير واستخدام العقل، يقول تعالى: **﴿قالوا نعبد أصناماً فنظل لها عاكفين. قال هل يسمعونكم إذ تدعون. أو ينفعونكم أو يضرون. قالوا بل وجدنا آباءنا كذلك يفعلون﴾**(٣).

٦- القاعدة السادسة في الإسلام لممارسة الحريات.والحقوق في إطارها هي «الشورى» والتي تعتبر في الإسلام منهجاً للسلوك وفلسفة في الحكم. ويعتبرها مفكرو الإسلام الأصل الثاني للنظام الإسلامي بعد النص. وهي من الصفات التي يجب أن يتحلى بها المؤمن وقد قرنها الله بالعبادات: **﴿وأمرهم شورى بينهم﴾**(٤)، والرسول ﷺ قال: «ما تشاور قوم إلا هدوا لأرشد أمرهم»، وحين سأله علي بن أبي طالب رضي الله عنه: «لو وقع لنا بعدك ما لم نجد له حكماً في **القرآن** أو نسمع منك فيه شيئاً فماذا نفعل؟ قال عليه الصلاة والسلام: «اجمعوا العابدين من أمتي واجعلوه بينكم شورى ولا تقضوا برأي واحد».

ـ الإسلام والإعلان العالمي لحقوق الإنسان

في العاشر من كانون الأول/ ديسمبر ١٩٤٨ صدر الإعلان العالمي لحقوق الإنسان من قبل الجمعية العامة للأمم المتحدة. وقد تضمن الإعلان ثلاثين مادة تشمل المبادئ العامة لحقوق الإنسان.

وقد استُقبل الإعلان العالمي بردود فعل مختلفة، وبشكل خاص في العالم الإسلامي. وقد أعلنت بعض حكومات البلدان العربية تحفظها على

(٢) المصدر نفسه، «سورة ص،» الآية ٢٩.

(٣) المصدر نفسه، «سورة الشعراء،» الآيات ٧١ ـ ٧٤.

(٤) المصدر نفسه، «سورة الشورى،» الآية ٣٨.

بعض ما جاء في الإعلان. وفي مذكرة العربية السعودية سنة ١٩٧٠ إشارة واضحة إلى أن الخلاف هو في الاجتهاد في «بعض تطبيقات الإعلان وذلك الميثاق لا في مبادئهما الأساسية حول كرامة الإنسان وحرية الإنسان والتعايش السلمي بين جميع بني الإنسان».

وقد حفز الإعلان العالمي بعض المناطق الإقليمية إلى إصدار مواثيق إقليمية لحقوق الإنسان تعبر عن ثقافاتها وقيمها، فصدر مشروع الميثاق الأفريقي لحقوق الإنسان سنة ١٩٨١، ومشروع الميثاق العربي المعد في إطار الجامعة العربية سنة ١٩٨٣، ومشروع ميثاق حقوق الإنسان والشعب في الوطن العربي، معهد سيراكوزا سنة ١٩٨٦، وأخيراً إعلان القاهرة عن حقوق الإنسان في الإسلام سنة ١٩٩٠.

ومن خلال المقارنة بالإعلانات الإقليمية يتضح أن القضايا التي شكلت نوعاً من التباين في الاجتهاد والمفاهيم، وأدت إلى إعلان التحفظ على بعض ما جاء في الإعلان العالمي، هي قضايا رئيسية ثلاث:

- حرية العقيدة.
- المساواة.
- الديمقراطية.

أولاً: حرية العقيدة

ينص الإعلان العالمي لحقوق الإنسان في مادته الثامنة عشرة على ما يلي:

«لكل شخص الحق في حرية الفكر والوجدان والدين، ويشمل هذا الحق حريته في تغيير دينه أو معتقده، وحريته في إظهار دينه أو معتقده بالتعبير وإقامة الشعائر والممارسة والتعليم بمفرده أو مع جماعة وأمام الملأ أو على حدة...».

يمكن القول ـ بكل ثقة ـ إن الإسلام قد سبق الإعلان العالمي في ضمان حرية الإنسان في معتقده. وكُتب التفسير والفقه قد أجمعت على اعتبار آية **﴿لا إكراه في الدين﴾**(٥) قاعدة كبرى من قواعد الإسلام، لأن حرية

---

(٥) المصدر نفسه، «سورة البقرة،» الآية ٢٥٦.

الاعتقاد هي أول حقوق الإنسان، ويعتبرها مفكرو الإسلام «أسبق الحريات العامة لأنها بمثابة القاعدة والأساس». والله عز وجل لم يبنِ الإيمان على الجبر والقسر وإنما بناه على الاختيار الحر، لأن الإكراه على الدين يفسد ويبطل معنى الابتلاء والامتحان، ويجعل من الصعب معرفة من الذي أحسن عملاً. يقول الله تعالى: **﴿إنا خلقنا الإنسان من نطفةٍ أمشاج نبتليه فجعلناه سميعاً بصيراً. إنا هديناه السبيل إما شاكراً وإما كفوراً﴾**[٦]. ويقول تعالى: **﴿وقل الحق من ربكم فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر﴾**[٧].

على نهج تأكيد حرية العقيدة سارت جميع المواثيق الإقليمية، وحتى مذكرة التحفظ السعودية سنة ١٩٧٠ أكدت حرية الإنسان في عقيدته، وعدم جواز الإكراه فيها عملاً بقول الله: **﴿لا إكراه في الدين﴾**، وقوله: **﴿أفأنت تكره الناس حتى يكونوا مؤمنين﴾**[٨]. ولعل إعلان القاهرة عن حقوق الإنسان في الإسلام سنة ١٩٩٠ هو المشروع الوحيد الذي صاغ عبارة حرية العقيدة بتحفظ وانحياز.

وإذا كان موقف الإسلام واضحاً في النص على حرية العقيدة على رغم بعض الاجتهادات الفقهية غير الملزمة، فإن المشكلة لا تتعلق بحرية الاعتقاد وحسب، وإنما تتعلق بحق الإنسان في التعبير عن عقيدته وممارسته إياها في علنية وحرية، وفي حقه في الدفاع عنها وفي الدعوة إليها وفي نقد غيرها من المعتقدات.

في هذا الصدد يؤكد اسماعيل الفاروقي أستاذ علم الأديان في جامعة تمبل الأمريكية أن للمواطن غير المسلم في الدولة الإسلامية الحق في إذاعة قيم هويته في الإطار القانوني الذي يخضع له الجميع. وإذا كان من حق، بل من واجب، المسلم أن يعرض دعوته على مواطنه غير المسلم، فإن لهذا الأخير الحق نفسه، وإذا كان هناك من خشية على إيمان المسلمين فليس أمام هؤلاء من علاج إلا التعمق في إيمانهم.

وقد ذهبت كل مشاريع مواثيق حقوق الإنسان الإقليمية في اتجاه حرية التعبير للجميع في إطار ضوابط القانون. وإعلان القاهرة لحقوق الإنسان في

(٦) المصدر نفسه، «سورة الانسان،» الآيتان ٢ ـ ٣.

(٧) المصدر نفسه، «سورة الكهف،» الآية ٢٩.

(٨) المصدر نفسه، «سورة يونس،» الآية ٩٩.

الإسلام سنة ١٩٩٠ هو الوحيد الذي كان متحفظاً ومتشدداً، «فقد اشترط في مادته الثانية والعشرين على ألا يتعارض الرأي مع مبادئ الشريعة، وألا يتعرض للمقدسات أو يخل بالقيم أو يصيب بالتفكك والانحلال والضرر أو يعمل على «زعزعة العقيدة». وهذه التحفظات المبالغ فيها تتنافى مع الحرية سواء للمسلم أو لغير المسلم. ولو طبقت لأصبح التبشير محرماً، وكذلك الدعوة إلى الإسلام، إلا إذا كان هناك تمييز بين حق المسلم في الدعوة وحرمان غير المسلم من الحق نفسه في التبشير. وهذا الاتجاه يتنافى مع مفهوم غالب مفكري الإسلام والمستجلين روحه السمحة، ويتنافى مع التاريخ الإسلامي الذي عرف بالتسامح الكامل مع الديانات الأخرى.

ومن منطلق «زعزعة العقيدة» نأتي إلى القضية الخلافية الكبرى وهي «تغيير الدين» أو ما اصطلح على تسميته بـ «الردة» أي الكفر بعد الإسلام. والسؤال المطروح هو: هل حرية الاعتقاد التي كفلها الإسلام لغير المسلم تبقى له بعد دخوله فلا يؤخذ بارتداده كما لم يؤخذ بعدم إيمانه قبل دخوله؟

عند العودة إلى **القرآن الكريم** الذي يعتبر المرجع الأول والأساسي للمسلمين، لا نجد فيه أي نص يحدد عقوبة في الدنيا. هو عمل عند الله بغيض ويستحق من يقوم به غضب الله ولعنته، كما يستحق العذاب في الآخرة.

لكن لم يأت في **القرآن** أي نص على أن المرتد يُقتل، أو أن يُنزل به أي عقاب دنيوي على رغم أن **القرآن الكريم** قد ذكر الارتداد عن الدين في كثير من آياته. ومن هذه الآيات:

﴿ومن يرتدد منكم عن دينه فيمت وهو كافر فأولئك حبطت أعمالهم في الدنيا والآخرة﴾[٩].

﴿يا أيها الذين آمنوا من يرتد منكم عن دينه فسوف يأتي الله بقوم يحبهم ويحبونه﴾[١٠].

﴿من كفر بالله من بعد إيمانه إلا من أكره وقلبه مطمئن بالإيمان ولكن من شرح بالكفر صدراً فعليهم غضب من الله ولهم عذاب عظيم﴾[١١].

---

(٩) المصدر نفسه، «سورة البقرة،» الآية ٢١٧.

(١٠) المصدر نفسه، «سورة المائدة،» الآية ٥٤.

(١١) المصدر نفسه، «سورة النحل،» الآية ١٠٦.

﴿كيف يهدي الله قوماً كفروا بعد إيمانهم وشهدوا أن الرسول حق وجاءهم البينات والله لا يهدي القوم الظالمين. أولئك جزاؤهم أن عليهم لعنة الله والملائكة والناس أجمعين﴾[١٢].

هذه الآيات صريحة في إشارتها إلى الردة بعد الإسلام، ومع هذا فلم تشر أقل إشارة إلى عقاب دنيوي أو حدّ يوقع على المرتد كما يوقع على السارق أو القاتل.

ونجد في المقابل العكسي لذلك التشديد في **القرآن** على حرية الاعتقاد وتحريم الإكراه في الدين، وفي ذلك آيات قرآنية عديدة منها:

﴿وقل الحق من ربكم فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر﴾.

﴿قل يا أيها الناس قد جاءكم الحق من ربكم فمن اهتدى فإنما يهتدي لنفسه ومن ضل فإنما يضل عليها وما أنا عليكم بوكيل﴾[١٣].

﴿ولو شاء ربك لآمن من في الأرض كلهم جميعاً أفأنت تكره الناس حتى يكونوا مؤمنين﴾[١٤].

﴿فذكر إنما أنت مذكر. لست عليهم بمصيطر﴾[١٥].

وأخيراً يأتي أمر الله حازماً جازماً لا لبس فيه ولا غموض في قوله تعالى:

﴿لا إكراه في الدين قد تبين الرشد من الغي﴾[١٦].

لما سبق من تشديد **القرآن** على حرية الاعتقاد وعدم وجود نص قرآني ينص على عقوبة دنيوية للمرتد، اتجه الغالب من علماء الإسلام المحدثين ومفكريه ورجال القانون الدستوري إلى القول: بأن الارتداد عمل غير مستحب وبغيض عند الله وملائكته والناس أجمعين، ولكن لا علاقة له بحرية العقيدة التي أقرها الإسلام وشدد عليها. وحين يصبح الارتداد عملاً يهدد

(١٢) المصدر نفسه، «سورة آل عمران،» الآيتان ٨٦ ـ ٨٧.
(١٣) المصدر نفسه، «سورة يونس،» الآية ١٠٨.
(١٤) المصدر نفسه، «سورة يونس،» الآية ٩٩.
(١٥) المصدر نفسه، «سورة الغاشية،» الآيتان ٢١ ـ ٢٢.
(١٦) المصدر نفسه، «سورة البقرة،» الآية ٢٥٦.

النظام العام يصبح جريمة سياسية وينظر إليه في إطار الإخلال بالنظام العام.

ويرى محمد الجابري «أن فقهاء الإسلام كانوا يفكرون في المرتد، لا من زاوية أنه شخص يمارس حرية الاعتقاد، بل من زاوية أنه شخص خان المجتمع الإسلامي وخرج ضده نوعاً من الخروج». ولهذا السبب يتصور بعضهم، كما قال عبد الحميد متولي، أن الخروج على الإسلام، ومجرد الخروج من الإسلام كما لو كانا أمرين متماثلين، أو على الأقل متقاربين، والواقع أن ثمة فارقاً بعيداً بين الاثنين، فهناك، كما يرى متولي، فرق بين ردة نصراني أسلم من أجل الزواج بمسلمة ثم رجع إلى دينه لما تصرمت العلاقة، وحالة وراءها تخطيط منظم لتغيير نظام الدولة.

على رغم أن الآيات القرآنية قد أشارت صراحة إلى المرتد ولم يرد فيها أي إشارة إلى عذاب دنيوي أو حدّ يوقع على المرتد كما يوقع على السارق أو القاتل، وعلى رغم أن الآيات القرآنية الأخرى قد بنت الإيمان والاعتقاد على اقتناع الفرد من دون قسر أو ضغط، **﴿فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر﴾**، إلا أن بعض الفقهاء، كما قال جمال البنا، «تحيفوا على هذه النصوص الصريحة الواضحة بحجة السنة». واستدلوا على ذلك بحديث نبوي أحادي يروى عن ابن عباس: «قال: قال رسول الله ﷺ: «من بدل دينه فاقتلوه»».

ويرى بعض العلماء أن الحديث الذي أورده البخاري عن ابن عباس «عن قتل المرتد» هو حديث أحادي وضعيف السند، ولا يمكن أن يرقى في قطعية ثبوته ودلالته إلى مستوى الآيات القرآنية التي تنص على عدم الإكراه في الدين، وتتفق مع سماحة الإسلام، وإلا فكيف نفسر عدم نص القرآن على أية عقوبة دنيوية على المرتد على رغم أنه أشار إلى الردة في العديد من الآيات القرآنية؟

ويرى محمود شلتوت أن الكثير من العلماء يروي أن الحدود لا تثبت بحديث الآحاد وأن الكفر بنفسه ليس مبيحاً للدم وإنما المبيح هو محاربة المسلمين.

ويرى راشد الغنوشي أن «الردة» لو كانت جريمة عقوبتها القتل كحد من الحدود فلا يجوز العفو فيها ولا الشفاعة. والرسول عليه الصلاة والسلام قد عفا ـ لدى دخول مكة ـ عن عبد الله بن أبي سرح، وقبل فيه شفاعة

عثمان. ولم يقتل عمر بن الخطاب «أبا شجرة» واكتفى بطرده. واستنكر الرسول عليه الصلاة والسلام قتل امرأة يوم فتح مكة بقوله: «ما كانت هذه لتقاتل»، وهو دليل على أن القتل إنما هو لمحارب يهدد النظام العام لا لتغيير الدين.

وتضع مذكرة السعودية التحفظية سنة ۱۹۷۰ وجهة نظر جديدة للموقف المتشدد في صدر الإسلام من المرتد. وإن ذلك لم يكن قيداً للحرية في الحق لكل شخص بتغيير دينه، وإنما لقمع مكيدة يهودية حدثت في صدر الإسلام حين أدخل اليهود على الإسلام عناصر ترتد عنه لتشكك العرب في دينهم، «فتولّد عن ذلك عندئذ الحكم في منع تغيير المسلم لدينه مع العقوبة عليه». وتضيف المذكرة أن الموضوع «موضوع اجتهاد إسلامي» يأتي من الحرص على ألا يدخل في الإسلام من لا يعتقد فيه اعتقاداً جازماً. وفي هذا «احترام للعقيدة» و«قمع للمكيدة» و«منع للتضليل» و«استئصال لعوامل الفساد».

وبعد استعراض شامل لأقوال الفقهاء وخلافاتهم حول قتل المرتد والمرتدة، والاستتابة وعدم الاستتابة، يقول جمال البنا: «إن هذه القطع التي بعثناها من متحف التاريخ لتوضح لنا إلى أي مدى وصل التخبط»، ويضيف: إن الأمر لا يحتمل غير قول واحد هو أن أي تدخل للسلطة تحت أي اسم كانت وبأي صفة اتصفت بين الفرد وضميره مرفوض بتاتاً. وان الاعتقاد يجب أن يقوم على حرية الفرد واطمئنان قلبه، ودليلنا:

أولاً: إن **القرآن الكريم** ذكر الردة ذكراً صريحاً في أكثر من موضع ولم يرتب عليها عقوبة دنيوية ولو أراد لذكر.

ثانياً: إن **القرآن الكريم** أوضح بما لا يدع شكاً وفي مئات الآيات، وبالنسبة لكل أبعاد قضية الإيمان، أن المعول والأساس هو القلب والإرادة، وصرح بأن ليس للأنبياء من دخل في هذا بضغط أو قسر، وأنه لا إكراه في الدين ومن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر.

ثالثاً: إن **القرآن الكريم** عندما قرر حرية الاعتقاد فإنه كان في حقيقة الحال يقرر مبدأ أصولياً تحتمه طبائع الأشياء والأصول العامة وحكم العقل والمنطق، ولو لم يقرره **القرآن** لفرض نفسه على المجتمع بحكم السلامة الموضوعية، وإنه أحد السنن التي وضعها الله للمجتمع الإنساني، ولم تأت

الشرائع الإلهية لمخالفتها وإنما جاءت لتقريرها.

رابعاً: إنه لم يرد عن النبي ﷺ أنه قتل مرتداً لمجرد ارتداده على كثرة المنافقين الذين كفروا بعد إيمانهم.

خامساً: إننا لا نرد حديثاً كونه حديث آحاد، وكل حديث يثبت لدينا نحترمه ونقدره. ولكن يجب علينا لكي نطبقه كمبدأ عام أن نتقصى غاية التقصي، وأن نلم بملابسات الحديث كله، وأن نتأكد من أنه قد روي بالحرف وليس بالمعنى، لأنه لا يجوز أن نبيح الدماء أو نقيد الحريات مع احتمال الرواية بالمعنى، وإن هذا قد يغير المقصود.

سادساً: إن فكرة الردة اقترنت على عهد النبي ﷺ بعداوة الإسلام وحربه. فمن آمن كان يعمل لنصرته، ومن ارتد كان يعمل على حربه، فيلحق بالمشركين، كما حدث في حالة عبد الله بن سعد بن أبي سرح الذي كان قد آمن ثم ارتد، وأخذ يؤلب قريشاً على النبي ﷺ فأهدر النبي دمه، فلما كان فتح مكة لاذ بعثمان بن عفان ـ وكان أخاه في الرضاعة ـ فغيبه حتى اطمأن الناس، ثم أحضره إلى النبي وطلب له الأمان فصمت رسول الله ﷺ طويلاً ثم أمنه، فأسلم.

والذكر المأثور للردة في التاريخ الإسلامي هو ردة القبائل العربية بعد وفاة النبي ﷺ. وقد كانت ردة هذه القبائل في حقيقة الحال رفض دفع الزكاة، ومن هنا كانت قولة أبي بكر المشهورة: «والله لو منعوني عقالاً كانوا يؤدونه للنبي ﷺ لحاربتهم من أجله»، وأصرح منها قولته في حربه: «لن يفرق بين الصلاة والزكاة»، فردة هذه القبائل كانت سياسية أكثر مما كانت دينية بالمعنى الذي نفهمه، ولهذا لا نجد استشهاداً بها في الكتب الفقهية تأييداً لدعوى قتل المرتد.

أما فكرة الارتداد كنوع من ممارسة حرية العقيدة فقد كانت مستبعدة وقتئذ، ومن هنا فحتى الفقهاء أنفسهم لاحظوا هذه النقطة، وفرقوا بين القبض على المرتد قبل أن يجاهر بالمحاربة أو بعدها.

وبالعودة إلى التاريخ الإسلامي في عصر النبوة والخلافة الراشدة، نجد أن المسلمين لم يخوضوا الحروب إلا دفاعاً لعدوان المشركين أو تحريراً لإرادة الناس وحريتهم في الاختيار الذي انتهكه الطغاة والمستبدون. وقد أوجز حسن

البنا أغراض الحرب في الإسلام في:

- رد العدوان والدفاع عن النفس والأهل والمال والوطن والدين.

- تأمين حرية الدين والاعتقاد للمؤمنين الذين يحاول الكفار أن يفتنوهم عن دينهم.

- حماية الدعوة حتى تبلغ إلى الناس جميعاً ويتحدد موقفهم منها.

- تأديب ناكثي العهد.

- إغاثة المظلومين والمستضعفين.

يؤكد راشد الغنوشي الرأي القائل بأن الله قد بنى الإيمان على الاختيار الحر، ولم يبنه على الجبر والقسر. فالإكراه يفسد معنى الابتلاء والامتحان. وإذا كان الاعتقاد محله القلب ـ كما أكدته العديد من الآيات القرآنية ـ فإن الإكراه فيه مستحيل وممتنع.

﴿ومن يؤمن بالله يهد قلبه والله بكل شيء عليم﴾[١٧].

﴿إلا من أكره وقلبه مطمئن بالإيمان﴾.

﴿ولكن الله حبّب إليكم الإيمان وزيّنه في قلوبكم﴾[١٨].

﴿لا يحزنك الذين يسارعون في الكفر من الذين قالوا آمنا بأفواههم ولم تؤمن قلوبهم﴾[١٩].

وهكذا يتحدث القرآن عن القلب باعتباره أداة الإيمان ومستودعه. وكما قال الغنوشي، فإن الإكراه في القلب مستحيل وممتنع، ولن يكون المكره سوى منافق ضره أكثر من نفعه وخطره على المجتمع المسلم مع النفاق أكبر من مجاهرته بمعتقده الحقيقي.

لقد أثبتت الشواهد التاريخية للأمة الإسلامية التي تعرضت للاستعمار والغزو الثقافي والعمل المنظم، لمحو الثقافة الإسلامية بل واستئصال الدين

(١٧) المصدر نفسه، «سورة التغابن،» الآية ١١.

(١٨) المصدر نفسه، «سورة الحجرات،» الآية ٧.

(١٩) المصدر نفسه، «سورة المائدة،» الآية ٤١.

الإسلامي بالقوة ـ أن الإسلام لم يُحمَ بالخوف من القتل عند الارتداد وإنما حمي بقوة إيمان المسلمين وعظمة مبادئ دينهم.

إن قوة الإسلام تنبع من قوة حجته وعظمة مبادئه وروعة سننه. وتمسُّك المسلمين نابع من إيمانهم الراسخ الذي صمد أمام كل المصاعب، ولهذا فإن من غير المقبول أو المعقول أن يدعي بعضهم أن الخوف من قتل المرتد هو الذي حمى الإسلام من ارتداد المسلمين عليه. مثل هذا القول يسيء إلى الإسلام ولا يخدمه. فقناعة المسلمين بدينهم هي التي حفظت الإسلام في صدورهم. وعظمة مبادئه وقوة حجته وبرهانه هي التي تشد إلى الإسلام المئات ممن يعتنقون الإسلام كل يوم. وفي البيئة الحرة يزدهر الإيمان، أما البيئة المغلقة فلا تسمح بأكثر من الحفاظ على المظاهر والطقوس. والمساس بحرية العقيدة يجر حتماً إلى المساس بالحريات الأخرى، فهي أم الحريات. وحين تُحرم حرية العقيدة فسوف يصار إلى تحريم حرية الفكر وإلى الرقابة على حرية التعبير، وبالتالي إلى الحد من المعارضة السياسية، والسير في طريق الاستبداد والحكم بالقهر والإكراه.

ولهذه الاعتبارات كلها ولما سبق من توضيح موثق بالأدلة القاطعة، فإن أغلب المفكرين الإسلاميين المحدثين، وعدداً من المتقدمين يقفون بوضوح مع حرية الاعتقاد، ومن هؤلاء السرخسي وابن القيم ومحمد عبده وعبد الوهاب خلاف وعبد العزيز شاويش وراشد الغنوشي. ومن رجال القانون الدستوري فتحي عثمان وعبد الحميد متولي وحسن الترابي.

ثانياً: المساواة

الحرية والمساواة هما أساس حقوق الإنسان، وعنهما تتفرع الحقوق الأخرى. ولهذا السبب استهل الإعلان العالمي لحقوق الإنسان مواده الثلاثين بمادتين قويتين تؤكدان هذين الحقين: حق الحرية وحق المساواة.

المادة الأولى: يولد جميع الناس أحراراً ومتساوين في الكرامة والحقوق. وهم قد وهبوا العقل والوجدان، وعليهم أن يعاملوا بعضهم بعضاً بروح الإخاء.

المادة الثانية: «لكل إنسان حق التمتع بجميع الحقوق والحريات في هذا

الإعلان دونما تمييز من أي نوع ولا سيما التمييز بسبب العنصر أو اللون أو الجنس أو اللغة أو الدين أو الرأي، سياسياً وغير سياسي، أو الأصل الوطني أو الاجتماعي أو الثروة أو المولد أو أي وضع آخر. وفضلاً عن ذلك لا يجوز التمييز على أساس الوضع السياسي أو القانوني أو الدولي للبلد أو الإقليم الذي ينتمي إليه الشخص سواء كان مستقلاً أو موضوعاً تحت الوصاية أو غير متمتع بالحكم الذاتي أو خاضعاً لأي قيد آخر على سيادته».

وتأكيداً وترسيخاً لحق المساواة حرص الإعلان العالمي على أن يؤكد في مستهل كل مادة على شمولية هذه الحقوق، وذلك بتكرار كلمات: «لكل فرد»، «أي إنسان»، «أي أحد»، وحرص أيضاً على ترديد وتكرار كلمة «المساواة» و«المساواة التامة».

وإذا انتفت أفضلية فرد على فرد بطبيعته، فإن ذلك يعني أن ليس هناك جنس أو شعب هو بنشأته وعنصره أفضل.

يقول الله تعالى: **﴿يا أيها الناس اتقوا ربكم الذي خلقكم من نفس واحدة﴾**[٢٠].

وتؤكد مذكرة السعودية سنة ١٩٧٠ أن الإسلام لا يميز «في الكرامة وفي الحقوق الأساسية ما بين إنسان وآخر لا في العرق، ولا في الجنس، ولا في النسب، ولا في المال، عملاً بقول رسول الإسلام: «لا فضل لعربي على أعجمي ولا لأبيض على أسود إلا بالتقوى»».

وتشير المذكرة إلى أن الإسلام قد زاد على ما جاء في الإعلان العالمي، وذلك بمنعه التمييز بسبب الحقد أو العداء، لقوله تعالى: **﴿يا أيها الذين آمنوا كونوا قوامين لله شهداء بالقسط ولا يجرمنكم شنآن قوم على ألا تعدلوا أعدلوا هو أقرب للتقوى واتقوا الله إن الله خبير بما تعملون﴾**[٢١].

ولقد نادى الإسلام بوحدة الأسرة الإنسانية، فقد قال الرسول ﷺ: «الخلق كلهم عيال الله، وأحبهم إليه أنفعهم لعياله».

(٢٠) المصدر نفسه، «سورة النساء،» الآية ١.

(٢١) المصدر نفسه، «سورة المائدة،» الآية ٨.

قضية المساواة أثارت ـ ولا تزال تثير ـ جدلاً واسعاً داخل العالم الإسلامي وخارجه، وقد تركز الجدل حول عدد من القضايا المهمة التي يرى غير المسلمين أنها تخل بمبدأ المساواة، ومن أهم هذه القضايا:

ـ حقوق غير المسلم في الدولة الإسلامية. هل يحظى بالمواطنة المتساوية؟ هل له حق الولاية كما هي لغيره من المواطنين المسلمين؟

هل نظام «الجزية» يتناسب مع حق المواطنة المتساوية؟

ـ المرأة: هل تتساوى مع الرجل؟ هل لها حق الولاية؟ ما مدى تأثير «القوامة» و«الإرث» و«الشهادة» و«تحريم الزواج من غير المسلم» و«تعدد الزوجات» في مبدأ المساواة؟

هذه قضايا لا تزال حتى اليوم محل حوارات واجتهادات بين مفكري الإسلام وفقهائه، ولا زالت وسيلة طعن وتشكيك في نظام المساواة في الإسلام.

وعليه، فإن من المهم أن نتعرض لآراء الفقهاء واجتهاداتهم حول هذه القضايا.

١ ـ حقوق غير المسلم في الدولة الإسلامية

السؤال الذي يطرح في هذا الصدد وبإلحاح هو: هل المواطن غير المسلم في الدولة الإسلامية مواطن له الحقوق نفسها وعليه الواجبات نفسها، أم هو مواطن من الدرجة الثانية وبالتالي نميزه بمصطلح خاص يحمل مضمون التمييز: «ذمي» أو من «أهل الذمة»؟

انتقد راشد الغنوشي خصوم الإسلام، والجهلة به، والذين حاولوا استغلال مفهوم «الذمة» للتشويه. وضرب على ذلك مثلاً ورد في **دائرة المعارف الإسلامية** التي نصت تحت كلمة «الذمة» بقلم المستشرق ماكدونالد: «إن أهل الذمة لا يعدون مواطنين في الدولة الإسلامية». ومن جديد يؤكد الغنوشي أن المساواة هي قاعدة التعامل في المجتمع الإسلامي. ويرى أن مصطلح «أهل الذمة» لم يعد «لازم الاستعمال في الفكر السياسي الإسلامي طالما تحقق الاندماج بين المواطنين، وقامت الدولة على أساس المواطنة، أي المساواة حقوقاً وواجبات». واستشهد الغنوشي بالدولة الإسلامية في صدر الإسلام حيث تعرضت الصحيفة التي

وضعها الرسول ﷺ لبعض المشكلات العويصة مثل مشكلة «المواطنة» في مجتمع متعدد المذاهب والمعتقدات، فاعترفت للجميع من دون استثناء بحق المواطنة، وأن جميعهم يكونون «أمة من دون الناس» وهي الأمة السياسية التي يشترك أفرادها في الإرادة المشتركة في التعايش السلمي والولاء للدولة والدفاع عنها.

ويصل عبد الكريم زيدان ومحمد سليم العوا إلى النتيجة نفسها التي توصل إليها الشيخ الغنوشي وهي أن ما تحقق في مجتمعاتنا من اندماج بين المواطنين على اختلاف دياناتهم، وقيام الدولة على أساس المواطنة ينفيان استمرار الحاجة إلى مفهوم «أهل الذمة» وحتى إلى المصطلح ذاته، فالأصل هو المساواة بين المواطنين.

ويؤكد الشيخ محمد مهدي شمس الدين رئيس المجلس الإسلامي الشيعي الأعلى في لبنان أنه «لا يوجد أحكام ذمة الآن فقهياً في مجتمعاتنا كما كان أيام الراشدين والأمويين والعباسيين»، وطالب في النهاية بإعادة النظر في هذا الباب الفقهي برمته.

ويؤكد آية الله محمد حسين فضل الله أن «الدولة الإسلامية لا تفرق بين مواطنيها في مواطنتهم إلا بالمدى الذي يلتزمون فيه بالخط العام للدولة في الفكر الذي يرتكز عليه أساسها لأنه لا معنى للمساواة العامة بعيداً عن ذلك».

وقد أشار آية الله فضل الله إلى موضوع الجزية وقال: إنها لم ترد في القرآن إلا في آية واحدة وهي: ﴿**قاتلوا الذين لا يؤمنون بالله ولا باليوم الآخر ولا يحرّمون ما حرّم الله ورسوله ولا يدينون دين الحق من الذين أوتوا الكتاب حتى يعطوا الجزية عن يدٍ وهم صاغرون**﴾[٢٢]، والآية لا تشمل أهل الكتاب جميعاً لأن الصفات المذكورة في الآية لا تنطبق عليهم جميعاً. ولا يرى السيد محمد حسين فضل الله مانعاً من الالتزام بدفع الضرائب التي يدفعها المسلمون وبذلك تصبح ضريبة الجزية غير ذي موضوع «لأنهم يدفعون أكثر منها فيما يدفعونه، ويلتزمون بالقوانين كلها فيما يلتزمونه»، ويرى السيد محمد فضل الله أن الدستور يمثل اليوم قانون المعاهدات والتعاقد بين جميع المواطنين في الدولة الإسلامية، وفي نطاقه، للمسلم وغير المسلم من المواطنين كامل

(٢٢) المصدر نفسه، «سورة التوبة،» الآية ٢٩.

الحق في المشاركة في تقرير المصير في السياسة العامة للدولة ومن خلال الحجم العددي والسياسي لجميع الفئات.

أمر الخلاف في موضوع غير المسلم ـ من مواطني الدولة الإسلامية ـ لا يقف عند مصطلح «أهل الذمة» وإنما يمتد إلى قضية أهم وهي قضية «الولاية» أي ولاية غير المسلم في المجتمع الإسلامي والدولة الإسلامية. والولاية لغة واصطلاحاً يراد بها «إمضاء الأمر على الغير».

أدلى الأنبا شنودة، بطريرك الأقباط، بحديث لجريدة **البلاغ الجديد** بتاريخ ٢٩ آذار/مارس ١٩٩٥ ذكر فيه أن هناك نصاً بأن لا ولاية لغير مسلم على مسلم، «أي لا يكون لهم (غير المسلمين) وضع رئاسة في إدارة ما، ولا حتى كبواب، لأن البواب له ولاية لحماية السكان. ونعرف أنه لا يجوز للمسيحي أن يكون قاضياً على مسلم». هذا الالتباس الذي عبر عنه الأنبا شنودة قد جاء ـ كما يرى فهمي هويدي ـ من ثلاث آيات قرآنية يقرأها بعضهم بحسبانها داعية إلى إغلاق باب الولاية في وجوه غير المسلمين. والخطأ ـ في نظر هويدي ـ هو أن كثيرين لا يفرقون بين الدين الذي مصدره الوحي، والفقه الذي هو اجتهاد البشر. الوحي ملزم ومنزه عن الخطأ، والفقه اجتهاد يؤخذ منه ويرد، ولا عصمة له من أي نوع. أما الآيات الثلاث التي أشار إليها فهمي هويدي فهي:

﴿لا يتخذ المؤمنون الكافرين أولياء من دون المؤمنين ومن يفعل ذلك فليس من الله في شيء إلا أن تتقوا منهم تقاة ويحذركم الله نفسه وإلى الله المصير﴾[٢٣].

﴿يا أيها الذين آمنوا لا تتخذوا بطانةً من دونكم لا يألونكم خبالاً وَدّوا ما عَنِتّم قد بدت البغضاء من أفواههم وما تخفي صدورهم أكبر قد بيّنا لكم الآيات إن كنتم تعقلون﴾[٢٤].

﴿يا أيها الذين آمنوا لا تتخذوا اليهود والنصارى أولياء﴾[٢٥].

---

(٢٣) المصدر نفسه، «سورة آل عمران،» الآية ٢٨.

(٢٤) المصدر نفسه، «سورة آل عمران،» الآية ١١٨.

(٢٥) المصدر نفسه، «سورة المائدة،» الآية ٥١.

يؤكد المفكر الإسلامي فهمي هويدي أن جميع هذه الآيات لا تتعلق بالتعامل العادي مع غير المسلمين في المجتمع الإسلامي. وكما قال الشيخ محمد الغزالي: «فهي جميعاً واردة في المعتدين على الإسلام والمحاربين لأهله».

يفسر ابن جرير الطبري آية ﴿**لا يتخذ المؤمنون الكافرين أولياء**﴾ بأنه تحذير للمؤمنين بألا يتخذوا الكفار ظهراً وأنصاراً يوالونهم على دينهم ويظاهرونهم على المسلمين ويدلونهم على عوراتهم وأن من يفعل ذلك فليس من الله في شيء.

أما الآية الثانية: ﴿**يا أيها الذين آمنوا لا تتخذوا بطانة من دونكم**﴾ فهي - في رأي ابن جرير - نهي من الله للمؤمنين «ألا يتخذوا بطانة ممن قد عرفوه بالغش للإسلام وأهله»، وقد علق **تفسير المنار** على هذه الآية بقوله: «وأنت ترى أن هذه الصفات التي وصف بها من نهى عن اتخاذهم بطانة لو فرض أن اتصف بها من هو موافق لك في الدين والجنس والنسب لما جاز لك أن تتخذه بطانة لك إن كنت تعقل». ويشير **تفسير المنار** إلى أن بعضهم قد خفيت عليهم هذه التعليلات والقيود «فظنوا أن النهي عن المخالف في الدين مطلقاً».

أما الآية الثالثة: ﴿**يا أيها الذين آمنوا لا تتخذوا اليهود والنصارى أولياء**﴾، فيرى الشيخ محمد الغزالي أن بعضهم يبتز هذه الآية عما قبلها وما بعدها مما يفهم منها أن الإسلام ينهى نهياً جازماً عن مصادقة اليهود والنصارى. وهذا في رأيه تعميم باطل. فالآيات اللاحقة بهذه الآية المرتبطة بها في موضوعها توضح أن الآيات نزلت تطهيراً للمجتمع الإسلامي من ألاعيب المنافقين ومن مؤامراتهم مع فريق معين من أهل الكتاب أعلنوا على المسلمين حرباً شعواء، فاليهود والنصارى في هذه الآية قوم يحاربون المسلمين، وقد بلغوا في حربهم منزلة من القوة جعلت ضعاف الإيمان يفكرون في التحبب إليهم والتجمل معهم فنزلت هذه الآية ونزل معها ما يفضح نوايا المتخاذلين في الدفاع عن الدين الذي انتسبوا إليه، ﴿**فترى الذين في قلوبهم مرض يسارعون فيهم يقولون نخشى أن تصيبنا دائرة فعسى الله أن يأتي بالفتح أو أمرٍ من عنده فيصبحوا على ما أسرّوا في أنفسهم نادمين**﴾[٢٦]. وفي هذا

---

(٢٦) المصدر نفسه، «سورة المائدة،» الآية ٥٢.

الصدد تتوالى الآيات في مطالبة المؤمنين بمقاطعة المحاربين للإسلام من أهل الكتاب: **﴿يا أيها الذين آمنوا لا تتخذوا الذين اتخذوا دينكم هزواً ولعباً من الذين أوتوا الكتاب من قبلكم والكفّار أولياء واتقوا الله إن كنتم مؤمنين. وإذا ناديتم إلى الصلوات اتخذوها هزواً ولعباً﴾**(٢٧).

يصل المفكر الإسلامي فهمي هويدي بعد استعراضه لهذه الآيات وتفسيراتها إلى نتيجة واضحة وهو أنه لا يوجد في هذه الآيات أو تفاسيرها ما يضع قيداً على المسالمين من غير المسلمين في تسيير شؤون الدولة الإسلامية ومرافقها.

ويؤكد ذلك رحلة التاريخ الإسلامي التي ساهم فيها غير المسلمين في مختلف نشاطات الإدارة الإسلامية، حيث تولى النصارى قيادة جيوش المسلمين في بغداد والأندلس. ويعيد فهمي هويدي المشكلة إلى الالتباس في تعاملنا مع فهم النصوص الشرعية، وفي تعاملنا أيضاً مع تفاصيل الاجتهادات الفقهية التي حفل بها التراث والتي كانت محكومة بأزمنة وأوضاع اختلفت تماماً عما نحن عليه.

كان الإشكال الذي يعترض دائماً موضوع ولاية غير المسلم في المجتمع المسلم هو قضية المناصب التي تتطلب اجتهاداً واستنباطاً من الشريعة، فالقاضي، مثلاً، كان يتطلب أن يكون مجتهداً يستنبط الأحكام ويشرع، وكذلك كان الأمر بالنسبة لموقع «الخليفة»، لكن الأمر اليوم قد تغير فالقاضي في زماننا، كما يقول فهمي هويدي، «لم يعد كذلك لأنه أصبح يطبق قانوناً مكتوباً وله شروحه ولم يعد فرداً وإنما صار عضواً في هيئة المحكمة وبات حكمه قابلاً للمراجعة من المحاكم الأعلى، ومن ثم فإننا لم نعد بحاجة إلى ذلك القاضي المجتهد، الأمر الذي يرفع تلقائياً شرط الإسلام فيمن يباشر القضاء». ويرى الشادي أن شرط الاجتهاد لم يعد ضرورياً لرئيس الدولة أيضاً، بل يفضل ألا يكون كذلك حتى لا يعطل مؤسسات الدولة الحديثة التي أصبحت تلك المهمة من اختصاصها.

والفقيه القانوني طارق البشري يرى، أيضاً، أن صورة الولايات في

---

(٢٧) المصدر نفسه، «سورة المائدة،» الآيتان ٥٧ ـ ٥٨.

التراث الفقهي في مختلف المواقع لم يعد لها علاقة بالنظم المعاصرة السياسية والإدارية. فسلطات الإمام ووزير التفويض قد توزعت على عدد من الهيئات الدستورية ولم تعد من الناحية العملية سلطة التنفيذ مجتمعة في يد فرد واحد، ولكنها أصبحت من اختصاص أجهزة فنية متخصصة. والحاكم لم تعد له سلطة مطلقة وإنما مقيد بأحكام الدستور والقوانين. وعليه، فإن السلطة الفردية التي افترضها الفقهاء في الولاية العامة تغيرت بالتوزيع على العديد من الأجهزة، وحل القرار الجماعي محل القرار الفردي.

وخلص المستشار البشري إلى أن قضية مشاركة غير المسلمين في إدارة الدولة قد حُلت بنظام المشاركة. أما فهمي هويدي فإنه في استخلاصه يصل إلى «أن فكرة استبعاد غير المسلمين من الولايات العامة هي فرية لا أصل لها في شريعة الإسلام».

٢ ـ المرأة والمساواة في الإسلام

المساواة بين الرجل والمرأة واحدة من قضايا الخلاف بين الإعلان العالمي لحقوق الإنسان والمجتمع الإسلامي. والخلاف ـ في حقيقته ـ لا يتعلق بمبدأ المساواة الذي هو محل اتفاق من الجميع، وإنما هو خلاف بين مفهوم المجتمع الغربي ومفهوم المجتمع الإسلامي للمساواة.

لقد ظل الغربيون يطرحون عدداً من القضايا التي يعتبرونها مخلة بالمساواة بين الرجل والمرأة في المجتمع الإسلامي. ومن هذه القضايا:

- زواج المسلمة من غير المسلم.
- النصيب الأقل للمرأة في الإرث.
- تعدد الزوجات.
- قوامة الرجل على المرأة.
- شهادة امرأتين مقابل شهادة رجل واحد.
- حق المرأة في الولاية العامة.

وقبل الحديث عن هذه الأحكام الجزئية لا بد من الحديث عن المبدأ العام والكلي في الإسلام، وهو مبدأ المساواة بين الرجل والمرأة. لأن حقوق

الإنسان في الإسلام يتم البحث عنها، كما يقول الجابري، في الكليات والمبادئ العامة، «أما الجزئيات فأحكامها قابلة دوماً للاجتهاد لأنها تطبيقات، والتطبيق يختلف من زمن إلى آخر ومن ظهور وجه للمصلحة إلى ظهور وجه آخر».

يرى سيد قطب أن الإسلام قد «كفل للمرأة مساواة تامة مع الرجل من حيث الجنس والحقوق الإنسانية. ولم يقرر التفاضل إلا في بعض الملابسات المتعلقة بالاستعداد، أو الدربة، أو التبعة، مما لا يؤثر على حقيقة الوضع الإنساني للجنسين. فحيثما تساوى الاستعداد، والدربة، والتبعة، تساويا، وحيثما اختلف شيء من ذلك كان التفاوت بحسبه، ففي الناحية الدينية والروحية يتساويان: **﴿ومن يعمل من الصالحات من ذكر أو أنثى وهو مؤمن فأولئك يدخلون الجنة ولا يُظلمون نقيراً﴾**[٢٨].

﴿من عمل صالحاً من ذكر أو أنثى وهو مؤمن فَلَنُحيينه حياة طيبة ولنجزينهم أجرهم بأحسن ما كانوا يعملون﴾[٢٩].

﴿فاستجاب لهم ربهم أني لا أضيع عمل عامل منكم من ذكر أو أنثى بعضكم من بعض﴾[٣٠].

وفي ناحية الأهلية للملك والتصرف الاقتصادي يتساويان:

﴿للرجال نصيبٌ مما ترك الوالدان والأقربون وللنساء نصيبٌ مما ترك الوالدان والأقربون﴾[٣١].

﴿للرجال نصيبٌ مما اكتسبوا وللنساء نصيبٌ مما اكتسبن﴾[٣٢].

ويؤكد الجابري ما ذهب إليه سيد قطب من أن الإسلام يقرر مبدئياً، وكحكم عام ومطلق، المساواة بين الرجل والمرأة، والرسول ﷺ يقول: «النساء شقائق الرجال لهن ما لهم وعليهن ما عليهم».

---

(٢٨) المصدر نفسه، «سورة النساء،» الآية ١٢٤.
(٢٩) المصدر نفسه، «سورة النحل،» الآية ٩٧.
(٣٠) المصدر نفسه، «سورة آل عمران،» الآية ١٩٥.
(٣١) المصدر نفسه، «سورة النساء،» الآية ٧.
(٣٢) المصدر نفسه، «سورة النساء،» الآية ٣٢.

مما سبق نخلص إلى أن المساواة التامة بين الرجل والمرأة في الإسلام هي القاعدة الأساسية والاتجاه العام، أما الأحكام الجزئية التي تخالف هذا الاتجاه أو تبدو أنها تخالفه، فلا بد من البحث عن معقوليتها في المقاصد وأسباب النزول. ويرى السيد محمد حسين فضل الله أن دراسة الواقع الإنساني للمرأة، كما هو الواقع الإنساني للرجل، «هي السبيل الأفضل للوصول إلى النتائج المتوازنة». ويرى أن هذه الدراسة هي التي سوف تساعد على التعرف على «طبيعة الظروف التي تحركت النصوص فيها، والنظرة التي انطلقت منها. فلعلنا نجد بعض القرائن التي تصرف النص عن ظاهره ليكون له تفسير لا يختلف عن الواقع الخارجي»، والواقع الخارجي في رأي السيد محمد فضل الله لا يعكس أي تمييز بين الرجل والمرأة. فلو وضعا في ظروف ثقافية واجتماعية وسياسية متشابهة فإن من الصعب أن تميز بينهما «إذ ليس من الضروري أن يكون وعي الرجل للمسألة الثقافية والاجتماعية والسياسية أكثر من وعي المرأة لها».

ويطرح الجابري ثلاثة مفاتيح ضرورية عند النظر في حقوق الإنسان في الإسلام، هذه المفاتيح هي:

- ما تقرره كليات الشريعة الإسلامية.
- ما تنص عليه أحكامها الجزئية.
- ما تضفيه المقاصد وأسباب النزول على هذه الأحكام من معقولية.

أما الأحكام الجزئية المتعلقة بالمرأة والتي اعتبرها سيد قطب ملابسات تتعلق «بالاستعداد، والدربة، والتبعة» فيمكن حصرها فيما يلي:

أ ـ زواج المسلمة من غير المسلم

تنص المادة السادسة عشرة من الإعلان العالمي لحقوق الإنسان على أن «للرجل والمرأة متى أدركا سن البلوغ حق التزوج وتأسيس أسرة دون أي قيد بسبب العرق أو الجنسية أو الدين وهما يتساويان في الحقوق لدى التزوج وخلال قيام الزواج ولدى انحلاله».

طرحت العربية السعودية تحفظاً على هذه المادة في مذكرتها إلى الجامعة العربية سنة ١٩٧٠ وبررت ذلك بقولها: «إن منطق الإسلام في ذلك لا

ينطلق من حيث إنه «قيد للحرية في الزواج بسبب الدين» وإنما ينطلق من حيث «وجوب صيانة الأسرة من الانحلال بسبب الاختلاف في الدين عند عدم احترام الزوج ـ بموجب عقيدته ـ لمقدسات زوجته» لأن المرأة هي أحد عنصري الأسرة الأكثر حساسية في هذا الموضوع بسبب شعورها بالضعف أمام الرجل». ودللت المذكرة على احترام الإسلام لهذه القاعدة، والتزامه بها مع الديانات الأخرى بتحريمه على الرجل المسلم أن يتزوج من امرأة لا يحترم دينها أو تقاليدها ولا يعترف بها. وذلك للسبب نفسه الذي حرم فيه على المسلمة أن تتزوج من غير المسلم وذلك لتفادي أن تتعرض الأسرة للخصام والانحلال والطلاق الذي هو في نظر الإسلام من أبغض الحلال إلى الله.

ويختلف الأمر بالنسبة لزواج الرجل المسلم من امرأة كتابية مسيحية أو يهودية، فقد أباحه الله نظراً لتقديس الإسلام والمسلمين للسيد المسيح ونبي الله موسى عليهما السلام، ولذلك فإن الزوجة الكتابية لا تجد ما ينفرها من زوجها. وعليه، فالتحريم يهدف إلى حماية مشاعر المرأة وحماية العلاقات الأسرية. ولو كان تفضيلاً للرجل لسمح له بالزواج من مشركة.

ب ـ نظام الإرث في الإسلام

يناقش سيد قطب موضوع نصيب المرأة في الميراث حيث يكون للذكر مثل حظ الأنثيين فيرد ذلك «إلى التبعة التي يضطلع بها الرجل في الحياة فهو يتزوج امرأة يكلف إعالتها وإعالة أبنائهما، وبناء الأسرة كله هو مكلف به، وعليه وحده تبعة الديات والتعويضات فمن حقه أن يكون له مثل حظ الأنثيين لهذا السبب...».

يرتكز مبدأ المساواة على المساواة، في الحقوق والواجبات ولو كان غير ذلك لانتفت المساواة، وهذا ما أكده السيد محمد حسين فضل الله حين أشار إلى أن النقص في نصيب المرأة من الإرث لا يدل على «الدونية في إنسانية المرأة من حيث المستوى، بل كل ما يدل عليه هو طبيعة حركة توزيع الثروة تبعاً للمسؤوليات التي يتحملها الورثة في الوضع الاقتصادي في التشريع الإسلامي الذي حمل الرجل مسؤولية الإنفاق على البيت الزوجي، بالإضافة إلى تقديمه المهر، وهو ما لا يحمله للمرأة، الأمر الذي اقتضى نوعاً من التوازن في تحديد حصة الرجل. وهذا ما نلاحظه في مفردات الحصص التي

قد تعلو فيها حصة الأبناء على الآباء وهو لا يفيد تفضيل الأبناء على الآباء في القيمة الإنسانية في التشريع».

الجابري نظر إلى الموضوع من زاوية أخرى تتعلق بالمقاصد وأسباب النزول وهو يعود إلى البيئة التي نزل فيها **القرآن** حيث كان المجتمع قبلياً رعوياً، الملكية فيه شائعة على مستوى المراعي والتي كانت محل نزاع دائم وكانت هذه القبائل تفضل تزويج بناتها من غير قبيلتها مما كان يثير مشاكل تتعلق بالإرث في حال وفاة أبيها حيث ينقل نصيبها إلى قبيلة زوجها وعلى حساب قبيلة أبيها مما قد يتسبب في منازعات وحروب. ولهذا عمدت بعض القبائل إلى عدم توريث البنت بينما منحتها قبائل أخرى الثلث أو أقل. يصل الجابري في النهاية إلى تقرير «ان الإسلام قد راعى معطيات هذه الوضعية ونظر إلى وجه المصلحة وهو تجنب النزاع واتقاء الفتنة، فقرر نوعاً من الحل الوسط يناسب المرحلة الجديدة التي دشنها قيام الدولة في المدينة فجعل نصيب البنت من الإرث نصف نصيب الولد وجعل نفقة المرأة على الرجل زوجة كانت أو أماً». فالمصلحة والظروف الاجتماعية ـ في رأي الجابري ـ هي التي تقف وراء مثل هذه الأحكام.

ج ـ تعدد الزوجات

الإسلام لا يوجب الطلاق ولا تعدد الزوجات ولا ينصح بهما. بل على العكس من ذلك لقد وضع الإسلام شروطاً تقترب من المنع. فاشترط «العدل» عند تعدد الزوجات. ونصح، تجنباً للخطأ، بالاقتصار على واحدة: **﴿فإن خفتم ألا تعدلوا فواحدة﴾**[٣٣].

وأكثر من ذلك فإن الله قد أكد على استحالة العدل حتى مع الحرص، يقول تعالى:

﴿ولن تستطيعوا أن تعدلوا بين النساء ولو حرصتم﴾[٣٤].

وحين تنتفي القدرة على العدل ـ وهو الشرط الأساسي للفعل ـ ينتفي الجواز بالفعل. يقول الجابري: «فهذا ميل واضح بالمسألة إلى المنع».

---

(٣٣) المصدر نفسه، «سورة النساء،» الآية ٣.

(٣٤) المصدر نفسه، «سورة النساء،» الآية ١٢٩.

د ـ قوامة الرجل على المرأة

تأتي القوامة طبقاً لقول الله تعالى: ﴿**الرجال قوامون على النساء بما فضّل الله بعضهم على بعض وبما أنفقوا من أموالهم**﴾[٣٥].

يرى سيد قطب أن وجه التفضيل هنا يرتكز على «الاستعداد والدربة والمرانة»، فالرجل بحكم تخلصه من تكاليف الأمومة يواجه أمور الحياة ويتهيأ لها بقواه الفكرية كلها بينما تحتجز هذه التكاليف المرأة معظم أيامها، إضافة إلى أن الأمومة تنمي في المرأة جانب العواطف والانفعالات بقدر ما ينمو في الرجل جانب التأمل والتفكير. وللناحية المالية صلة بالقوامة فهي حق مقابل تكليف ينتهي في حقيقته بالمساواة بين الحقوق والتكاليف في محيط الجنسين ومحيط الحياة. ويرى السيد محمد حسين فضل الله «أن القوامة ـ في نطاق الآية ـ لا تمثل خصوصية في انحطاط البعد الإنساني في المرأة عن البعد الإنساني في الرجل بل تمثل خصوصية معينة في المسؤولية عن الحياة الزوجية».

والسؤال الذي يطرحه بعضهم هو: ما الذي سيكون عليه الحال لو أن القاعدة في «التبعة» و«الاستعداد» و«الدربة» واجهت استثناء أخل بقاعدة التساوي بين الحقوق والتكاليف كأن يعجز الرجل عن الإنفاق ويعجز عن المواجهة لضعف في استعداده ودرابته وقامت المرأة بالدور نفسه؟ هنا يأتي ـ ولا شك ـ دور الاجتهاد الذي يلتزم بالقاعدة الأساسية في المساواة بين الحقوق والتكاليف. والخليفة عمر بن الخطاب ـ رضي الله عنه ـ قد أوقف العمل بنص قرآني في حق المؤلفة قلوبهم حين تغيرت الأسباب الموجبة، وأوقف حد السرقة في عام الرمادة حين وجدت علة الضرورة. ولكن التشريع في الغالب ـ بما فيه التشريعات الوضعية ـ يبنى على أساس القاعدة لا الاستثناء ويظل لكل استثناء حكمه واجتهاده.

هـ ـ شهادة امرأتين بشهادة رجل واحد

يقول الله تعالى:

﴿**واستشهدوا شهيدين من رجالكم فإن لم يكونا رجلين فرجل وامرأتان**

---

(٣٥) المصدر نفسه، «سورة النساء،» الآية ٣٤.

ممن ترضون من الشهداء أن تضل إحداهما فتُذكّر إحداهما الأخرى﴾[٣٦].

يرى بعضهم أن هذه القضية تبرز التفاضل، وأن المرأة ليست في الثقة والأمانة في مستوى الرجل وهي بذلك في مرتبة أدنى.

من فحوى الآية يلاحظ أن الاعتبار الوحيد الذي راعاه الشرع في هذه القضية هو احتمال أن تخطئ المرأة الواحدة أو تنسى. ويرى الجابري أن «الخطأ والنسيان ليسا من طبيعة المرأة وجوهرها بل هما يرجعان فقط إلى الوضعية الاجتماعية والتعليمية التي كانت عليها».

ويعيد السيد محمد حسين فضل الله السبب إلى أسلوب التنشئة التي قد تترك تأثيراتها السلبية على طريقة نمو الشخصية في المرأة، «فما تعيشه المرأة من ضعف وما تعانيه من تخلف ليس هو القضاء والقدر الذي لا بد منهما في حياتها بل هو نتيجة للإهمال الكبير لعناصر القوة والوعي في تربية شخصيتها وبناء وجودها كما هو الحال في الرجل الضعيف في فكره والمتخلف في وعيه وحركة حياته. إن ذلك ليس ناشئاً عن طبيعته في الذات في هذه المنطقة أو تلك، بل هو ناشئ عن تقصير في تهيئة عوامل التقدم والقوة في الظروف المحيطة».

ويرى السيد محمد حسين فضل الله أن الجانب العاطفي في المرأة وحتى الجسمي يمكن تحويله إلى قوة بتربية الفكر بالمعرفة وتقوية العقل بالممارسة وإضعاف العاطفة بالوعي القائم على مواجهة الأمور بطريقة موضوعية من خلال منهج تربوي عملي متوازن وتدريب الجسم على اكتساب القوة بدرجة معقولة. فقد رأينا في الواقع الكثير من النساء اللاتي يملكن صلابة الإرادة وقوة الموقف ووعي الواقع أكثر من العديد من الرجال الذين أهملوا إمكانات القوة في شخصياتهم، الأمر الذي يعني أن نقاط الضعف في التركيبة الإنسانية ليست من الأمور الذاتية المرتبة بالتكوين الإنساني الذي لا يقبل التغيير، بل هي من الأمور الطبيعية القابلة للتكيف والتطور من خلال الجهد الإنساني في الدائرة الإيجابية أو السلبية.

في هذا الإطار يأتي سؤال الجابري كيف سيكون حكم الإسلام في هذه

---

(٣٦) المصدر نفسه، «سورة البقرة،» الآية ٢٨٢.

القضية إذا افترضنا تحسن وضعية المرأة الاجتماعية والتعليمية وارتفاعها إلى مستوى وضعية الرجل؟ هل ستطبق القاعدة التي تقول: «إذا زالت الموانع رجعت الأمور إلى أصلها»؟ والأصل هنا هو المساواة بين الرجل والمرأة، أم أنه لا بد من التقيد بحرفية النص؟ يؤكد الجابري وجوب العودة بالأحكام الشرعية الجزئية عندما يتغير وجه المصلحة فيها إلى كليات الشريعة وربط الحكم بالمقاصد بدلاً من العلل.

و ـ حق المرأة في الولاية العامة

اتجه أغلب المفكرين الإسلاميين المحافظين إلى حصر الولاية العامة في الرجل. واشترط عدد من المذاهب ـ سنية وشيعية ـ الذكورة في الإمام، ولم يقف أبو الأعلى المودودي عند ولاية الإمام بل اشترط الرجولة في مناصب الدولة الرئيسية بحجة أن السياسية والحكم خارجان عن دائرة أعمال المرأة. ويستدل على ذلك بقول الله تعالى: **﴿الرجال قوامون على النساء﴾**.

وكذلك قول الرسول ﷺ: «لن يفلح قوم ولوا أمورهم امرأة».

وقد ذهبت إلى هذا الرأي لجنة الفتوى في الأزهر الشريف ولجنة الفتوى في الكويت وقد منعت النساء حتى من حق المشاركة في الانتخاب.

يقابل فريق المحافظين فريق آخر من علماء المسلمين المتقدمين والمحدثين، والذين لا يقرون ما ذهب إليه الفريق الأول من حرمان المرأة من حق الولاية العامة وحق المشاركة في الحياة السياسية. وكثير من العلماء خول لها منصب القضاء على أهميته. وقد ذهبت فرقة الشبيبية من الخوارج إلى جواز إمامة المرأة واستند المجيزون إمامة المرأة إلى أن عموميات الإسلام تؤكد المساواة بين الذكر والأنثى.

يقول راشد الغنوشي: إن الحديث الذي استند إليه المودودي «لا يمثل أساساً صالحاً لتخصيص عموم المساواة، ذلك ان الحديث المذكور ورد بخصوص حادثة معينة» وهو ـ في رأي الغنوشي ـ لا يتعدى التعليق على حادثة موت كسرى وتولية العرش لابنته. وما لفظه عام لا يعني أن حكمه عام أيضاً. «فالحديث لا ينهض حجة قاطعة فضلاً عن ظنيته من جهة السند».

والغنوشي لا يرى في آية القوامة «سنداً لمنع المرأة من الولاية العامة فضلاً عن منعها من المشاركة السياسية جملة إذ إن القوامة إذا كان معناها الرئاسة بإطلاق كانت النتيجة منع المرأة من الرئاسة أبداً في أي مستوى من المستويات حتى لو كان فصلاً لرعاية الأطفال». وذلك في رأي الغنوشي شطط لم يذهب إليه أحد من علماء الإسلام القدامى أو المحدثين، أما القوامة فهي لا تتجاوز نطاق الأسرة. ويذهب إلى هذا الرأي السيد محمد حسين فضل الله الذي يرى أن مفهوم آية القوامة «يوحي جوها العام بالحديث عن البيت الزوجي»، ويضيف: «ولولا ذلك لكان الحديث عن الحكم والقضاء والجهاد أولى من الحديث عن فرض النظام في البيت»، وفضل الله يرد بذلك على من يرى أن القوامة في الآية تشمل جميع الأمور العامة كالحكم والقضاء ونحوهما».

يصل الشيخ راشد الغنوشي إلى نتيجة «أنه ليس هناك في الإسلام ما يقطع بمنع المرأة من الولاية العامة قضاءً أو إمارة». والله تعالى يقول: **﴿والمؤمنون والمؤمنات بعضهم أولياء بعض يأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر﴾**(٣٧).

أما ابن جرير الطبري وابن حنيفة وابن حزم فقد أجازوا للمرأة ليس مجرد المشاركة في الانتخاب والانتماء إلى الأحزاب وتولي الوظائف العامة، بل أجازوا لها أيضاً تولي القضاء وهو من الولايات العامة التي تقاس شروط الإمامة عليها.

ثالثاً: الديمقراطية

تأتي قضية الديمقراطية في الإعلان العالمي لحقوق الإنسان من خلال مواد أساسية ثلاث تنص على حق الإنسان في التمتع بحرية الرأي والتعبير وحرية الاشتراك في الاجتماعات والجمعيات السلمية بما فيها الأحزاب السياسية، وأخيراً سيادة الشعب وحقه في اختيار حكامه ومراقبتهم وحق المواطن في المشاركة في إدارة الشؤون العامة.

---

(٣٧) المصدر نفسه، «سورة التوبة،» الآية ٧١.

تنص المادة التاسعة عشرة من الإعلان العالمي على أن:

«لكل شخص حق التمتع بحرية الرأي والتعبير، ويشمل هذا الحق حريته في اعتناق الآراء من دون مضايقة، وفي التماس الأنباء والأفكار وتلقيها ونقلها إلى الآخرين بأية وسيلة ودونما اعتبار للحدود».

وتنص المادة العشرون من الإعلان على أن:

«لكل شخص حق في حرية الاشتراك في الاجتماعات والجمعيات السلمية ولا يجوز إرغام أحد على الانتماء إلى جمعية ما».

وأخيراً تنص المادة الحادية والعشرون من الإعلان على أن:

«لكل شخص حق المشاركة في إدارة الشؤون العامة لبلده إما مباشرة وإما بواسطة ممثلين يختارونه في حرية.

لكل شخص بالتساوي مع الآخرين حق تقلد الوظائف العامة في بلده.
إرادة الشعب هي مناط سلطة الحكم ويجب أن تتجلى هذه الإرادة من خلال انتخابات نزيهة تجرى دورياً بالاقتراع العام، وعلى قدم المساواة بين الناخبين وبالتصويت السري أو بإجراء متكافئ من حيث ضمان حرية التصويت».

السؤال الذي يطرح نفسه ـ وهو مثار جدل كبير داخل العالم الإسلامي وخارجه ـ وهو ما موقف الإسلام من النظام الديمقراطي بمكوناته الأساسية التي أشار إليها الإعلان العالمي لحقوق الإنسان وهي:

ـ حرية الشعب وحقه في المشاركة في الشؤون العامة وفي اختيار حكامه باعتبار الشعب مصدر السلطات جميعاً.

ـ حرية الرأي والتعبير عنه وحرية وحق المعرفة والحصول على المعلومات.

ـ حرية وحق تشكيل الجمعيات والتجمعات بما فيها الأحزاب السياسية أي «التعددية» في المصطلح الحديث.

١ ـ إرادة الشعب هي مناط سلطة الحكم

تعتبر الديمقراطية واحدة من أهم سمات الحضارة الغربية بصرف النظر عن اختلاف تياراتها بين ليبراليين واشتراكيين وشيوعيين فهم جميعاً ينطلقون في

اجتهاداتهم من إطار الديمقراطية سواء كانت ديمقراطية الحزب الواحد أو اشتراكية الديمقراطية أو الديمقراطية الليبرالية التعددية.

فماذا عن الحضارة العربية الإسلامية؟

يقول محمد عمارة: «لقد كاد الاجتماع ينعقد على أن «الشورى» هي الفلسفة الإسلامية للحكم في الدولة الإسلامية وللمجتمع الإسلامي».

ويقول الشيخ راشد الغنوشي: «إن الشورى هي الأصل الثاني للنظام الإسلامي بعد النص، والشورى هي بذاتها نص: نص على الإقرار للأمة المستخلفة بحقها في المشاركة العامة في شؤون الحكم، بل إن ذلك من واجباتها الشرعية».

ويدور جدل بين مفكري الإسلام حول وجوب الشورى من عدمه، فبعض علماء التفسير عندما يفسرون آيتي الشورى بسورتي آل عمران والشورى لا يقطعون بأن الشورى واجبة، ولا يقطعون بأنها مندوبة، وبعض علماء الإسلام ومنهم الشافعي يعتبر الشورى مندوبة لا واجبة. أما أغلب العلماء المحدثون فيرون أنها واجبة شرعاً. يقول محمد عمارة إن الشورى ليست حقاً وإنما هي «فريضة شرعية واجبة على كافة الأمة حكاماً ومحكومين في الدولة وفي المجتمع وفي الأسرة وفي كل مناحي السلوك الإنساني». وإذا كان الله قد جعلها فريضة على رسوله فما بالك بالحاكم الذي ليس نبياً يستدركه الوحي بالترشيد.

والشورى في الإسلام نظام اجتماعي، فكما هو واجب في العلاقة بين الحاكم والمحكوم فهو واجب في العلاقات بين أفراد المجتمع. فالتراضي في الأسرة لا بد أن يكون مؤسساً على التشاور يقول الله تعالى:

﴿فإن أرادا فصالاً عن تراضٍ منهما وتشاور فلا جناح عليهما﴾[٣٨].

والشورى من الصفات التي يجب أن يتحلى بها المؤمن وقد قرنها الله بالعبادات يقول تعالى: **﴿الذين يجتنبون كبائر الإثم والفواحش وإذا ما غضبوا هم يغفرون. والذين استجابوا لربهم وأقاموا الصلوات وأمرهم شورى بينهم**

---

(٣٨) المصدر نفسه، «سورة البقرة،» الآية ٢٣٣.

ومما رزقناهم ينفقون. والذين إذا أصابهم البغي هم ينتصرون﴾[٣٩].

وإذا كانت الشورى قاعدة الإسلام في التعامل بين أفراد المجتمع وداخل الأسرة الواحدة فهي في موضوع الحكم والعلاقة بين الحاكم والمحكوم أولى وأعظم. قال علي بن أبي طالب رضي الله عنه: «سألت يوماً رسول الله لو وقع لنا بعدك ما لم نجد له حكماً في **القرآن** أو نسمع منك فيه شيئاً فماذا نفعل؟ فقال (ﷺ) اجمعوا العابدين من أمتي واجعلوه بينكم شورى ولا تقضوا برأي واحد»، وفي حديث آخر قال الرسول ﷺ: «ما تشاور قوم قط إلا هدوا لأرشد أمرهم».

لم يعد هناك جدال أن الشورى هي قاعدة إسلامية ثابتة وواضحة في الأدلة القرآنية والسنة المحمدية والسيرة النبوية وقد أقرّ غالب علماء المسلمين وجوبها، ولكن السؤال الذي ظل يطرح نفسه هو ما مدى الإلزامية للحاكم فيما يتقرر بالشورى؟ أي هل الشورى استئناس للرأي وللحاكم بعد ذلك أن يلتزم بالمشورة أو لا يلتزم؟ أم أن على الحاكم أن يلتزم بقرارات الشورى؟

هناك رأي يقول بأن الشورى غير ملزمة وأن الحاكم مخير بقبول رأي أهل الشورى أو رفضه. فالشورى بالنسبة إلى الخليفة ليست سوى استنارة للإعلام لا للإلزام، وحجة هؤلاء أن الآية الكريمة تقول **﴿فإذا عزمت فتوكل على الله﴾**[٤٠] وذلك يعني أن يمضي الرسول (ﷺ) بعد المشورة في تنفيذ ما عزم عليه سواء طابق المشورة أو لم يطابقها. ومن هؤلاء من يرى أن القول بإلزامية الشورى يؤدي إلى مخالفة الطاعة التي أمر الله بها في قوله تعالى: **﴿يا أيها الذين آمنوا أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولي الأمر منكم﴾**[٤١].

ويرى هذا الفريق، أيضاً، أن مبدأ الأكثرية غير إسلامي ولا ملزم ولو كان مبدأ إسلامياً لوجب على الرسول (ﷺ) أن يضع له نظاماً معيناً، ولأخذ هو بمبدأ الأكثرية أو الأغلبية قبل غيره. وفقهاء الإسلام أنفسهم لم يبحثوا مبدأ الأكثرية في كتبهم، ولو كان مقرراً في الشريعة لكان واحداً من بحوث هؤلاء الفقهاء.

---

(٣٩) المصدر نفسه، «سورة الشورى،» الآيات ٣٦ ـ ٣٩.

(٤٠) المصدر نفسه، «سورة آل عمران،» الآية ١٥٩.

(٤١) المصدر نفسه، «سورة النساء،» الآية ٥٩.

يطرح فهمي هويدي وتوفيق الشادي أهمية التفريق بين الاستشارة والشورى، فالأولى غير ملزمة لطالبها، أما الشورى فهي الوسيلة الجماعية الشرعية التي تصدر بها الجماعة أو الأمة قراراً في شأن من شؤونها العامة وهي واجبة وملزمة.

وإلى الإلتباس بين الاستشارة والشورى يعيد الشادي السبب في تصور البعض أن الشورى غير ملزمة «في حين أنهم لو أدركوا التمايز النوعي بين الشورى والاستشارة لما خاضوا في ذلك الجدل أصلاً».

وما جاء في الآية الكريمة ﴿**فإذا عزمت فتوكل على الله**﴾ يؤكد أن العزم هو الأخذ برأي الأكثرية يقول **تفسير المنار**: «فإذا عزمت بعد المشاورة في الأمر على إمضاء ما ترجحه الشورى فتوكل على الله في إمضائه».

ووصف الله للمؤمنين بأن ﴿**أمرهم شورى بينهم**﴾ دليل على أن أمور المسلمين تتم بالمشاورة، والتي تقضي بالعمل وفق ما يتقرر بالإجماع أو بالأكثرية، ولو كان غير ذلك لما كان الأمر شورى وكما قال عبد القادر عودة أن الشورى لن يكون لها أي معنى إذا لم تكن ملزمة بالأخذ برأي الأكثرية.

وليس هناك تعارض بين الطاعة لأولي الأمر وإلزامية الشورى لأن سلطات الخليفة مقيدة بأوامر الله والشورى من ضمن ما أمر الله وهي من ضمن القيود التي ترد على سلطات الخليفة.

وإذا كان الرسول (ﷺ) لم يضع نظاماً لمبدأ الأكثرية، فإنه لم يثبت أنه لم يأخذ برأي الأكثرية حتى لو كان له رأي مخالف كما حدث في غزوة أحد ولم يثبت إطلاقاً أن الرسول (ﷺ) أخذ برأي الأقلية بل كان في كل مشوراته يلتزم برأي الأغلبية.

الأمة مصدر السلطات

إذا كانت الشورى ـ كما سبق إيضاحه ـ واجبة وملزمة، فمن صاحب الحق في اختيار الحاكم ومراقبته ومحاسبته واستبداله؟ ومن صاحب الحق في اختيار أهل الشورى وانتخابهم؟

يرى معظم علماء الإسلام ومفكريه من المحدثين أن **مبدأ الشورى في الإسلام ينطوي على الأخذ بمبدأ سيادة الأمة** والتي لها حق تولية رئيس الدولة

وعزله، ومنها يستمد سلطته والشورى في رأي المودودي تتطلب أن يتولى المسؤولية من يتم تعيينه برضاء الناس واختيارهم بحرية ومن دون إرهاب أو شراء للضمائر أو تزوير أو خداع.

يقول مفتي مصر السابق محمد بخيت المطيعي «أن مصدر قوة الخليفة هي الأمة وأنه يستمد سلطاته منها وأن المسلمين هم أول أمة قالت بأن الأمة هي مصدر السلطات كلها قبل أن يقول ذلك غيرها من الأمم». ويرى البعض أن مبايعة أبي بكر هي أول ممارسة للأمة في اختيار حكامها. ويذكر الشيخ راشد الغنوشي أن القانوني المصري الشهير عبد الرزاق السنهوري هو أول من اكتشف التقارب بين نظرية العقد الاجتماعي وبين بيعة الأمم في الإسلام، والتي هي عقد حقيقي مستوف شرائطه القانونية، وهو تعاقد بين الإمام والأمة مبني على الرضاء وذلك يعني أن سلطة الخليفة مستمدة من الأمة ولها عليه السيادة. وإذا كانت نظرية العقد عند جان جاك روسو افتراضاً فإنها في الإسلام تستند إلى ماض تاريخي ثابت.

وكما أن الأمة لها حق انتخاب الحاكم - وبحسب شروطها - فإن لها حق مساءلة الحكام، والمساءلة ليست مجرد حق للأمة ولكنها واجب شرعي تؤثم ان قصرت فيه يقول الله تعالى: **﴿ولا تركنوا إلى الذين ظلموا فتمسّكم النار﴾**[٤٢]. ويقول الرسول(ﷺ):

«إن الناس إذا رأوا الظالم فلم يأخذوا على يده أوشك أن يعمهم الله بعقاب».

وفي رأي توفيق الشادي أن الجهة التي عليها أن تصدر القرار في شأن المحاسبة والتقويم هي أهل الشورى الذين يمثلون الأمة. وأهل الشورى في رأي أبي الأعلى المودودي هم من يحصلون على ثقة الشعب ويفوزون بتمثيله من دون ضغط أو إكراه أو تزوير أو شراء للضمائر. ويذهب خالد محمد خالد إلى: «أن المفهوم الحديث للشورى التي زكاها الإسلام هو الديمقراطية البرلمانية؛ أن ينتخب الشعب نواباً عنه يمثلون إرادته ومشيئته وهؤلاء النواب عندي هم أهل الحل والعقد».

---

(٤٢) المصدر نفسه، «سورة هود،» الآية ١١٣.

ويرى محمد أسد أن الله قد ألزمنا بأن نعالج شؤوننا العامة كافة على أساس الشورى وعملية تأسيس مجلس الشورى نفسه لا بد أن تتم على أساس الشورى وفي المجتمع المعاصر لا يمكن التعرف على رأي الأمة وتحقيق مبدأ الشورى إلا عن طريق الانتخاب العام.

وفي هذا الإتجاه يذكر محمد عمارة ملاحظتين مهمتين:

إن **القرآن** لم يتحدث عن «ولي الأمر» بصيغة المفرد وإنما تحدث عن «أولي الأمر» بصيغة الجمع وفي ذلك تزكية للجماعية وللقيادة الشورية.

إن **القرآن** اشترط لطاعة «أولي الأمر» أن يكونوا من الأمة «بمعنى أن يكونوا موضع اختيارها ومصدراً لثقتها وأهلاً لقيادة حياتها، وفي هذه الدلالات القرآنية تأكيد على وجوب اشتراك الرعية بالشورى في اختيار أولي الأمر، وإلا لما جاز وصفهم بأنهم من هذه الرعية فليس منا من هو مفروض علينا بالغلبة والقهر والإستبداد».

ويؤكد السيد محمد حسين فضل الله قضية الإنتخاب ويقول:

«إن الحديث عن اعتبار الشكل الانتخابي حالة غير إسلامية هو كلام غير دقيق لأن من الممكن اعتباره مظهراً للشورى الإسلامية».

٢ ـ حرية الرأي والتعبير وحق المعرفة

أصبح من المعروف أن الديمقراطية نظام متكامل يبدأ بالاعتراف بأن الأمة هي مصدر السلطات ويتكامل بإشاعة الحريات، وأهمها حرية الفرد في إبداء رأيه والتعبير عنه، وحريته في التعلم والحصول على المعلومات التي تساعده على المشاركة الفعالة في القيام بمهامه كفرد من الأمة، وحريته في الانتظام مع غيره في مؤسسات اجتماعية وسياسية.

وإذا ما أردنا أن نتبين موقف الإسلام من الحريات ومنها حرية الرأي وحرية المعرفة فإننا نتطرق إليها من خلال قواعد إسلامية أساسية ثلاث هي:

القاعدة الأصولية **الأولى** في الإسلام التي تقرر أن الأصل في الأشياء الإباحة ما لم يحرم بنص من **القرآن** أو السنة. ولا يوجد في الكتاب أو السنة ما يمنع المسلم وغير المسلم من ممارسة حقه في حرية الرأي وحرية التعبير

وحرية المعرفة، بل العكس هو الصحيح فالإسلام قد حول هذا الحق إلى واجب يثاب المرء على فعله ويأثم لتركه، فقد ألزم الله المسلم بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. يقول تعالى: ﴿**ولتكن منكم أمة يدعون إلى الخير ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر**﴾(٤٣).

وتسري القاعدة الإسلامية في تحويل الحقوق إلى واجبات على حق المعرفة. فقد جعل الله العلم فريضة على كل مسلم ومسلمة.

وقد أكد الرسول (ﷺ) أن الحكمة ضالة المؤمن حيثما وجدها إلتقطها. ودعى المسلمين إلى طلب العلم ولو في الصين، **والقرآن الكريم** يؤكد أن هناك فرقاً بين منزلة من يعلم ومن لا يعلم يقول تعالى: ﴿**قل هل يستوي الذين يعلمون والذين لا يعلمون إنما يتذكر أولوا الألباب**﴾(٤٤).

ويقول الله تعالى: ﴿**يرفع الله الذين آمنوا منكم والذين أوتوا العلم درجات**﴾(٤٥).

القاعدة الإسلامية **الثانية** التي يمارس الفرد المسلم في إطارها حريته في التعبير وحريته في المعرفة هي ألا يتجاوز فرد على حرية فرد آخر، فكما تريد أن تصان حريتك لا بد وأن تصون حرية الآخرين، ولهذا كانت القاعدة الأصولية «لا ضرر ولا ضرار في الإسلام» ولقد وضع الرسول (ﷺ) ميزاناً عادلاً يزن الفرد به سلوكه نحو الآخرين وهو الحديث الشريف «عاملوا الناس بما تحبون أن يعاملوكم به» بل إن الرسول (ﷺ) جعل موضوع مراعاة الآخر شرطاً للإيمان حيث يقول: «لا يكون المؤمن مؤمناً حتى يرى لأخيه ما يراه لنفسه».

القاعدة الإسلامية **الثالثة** التي تحكم ممارسة الفرد لحقوقه وواجباته وحرياته بما فيها حرية التعبير عن رأيه وحرية المعرفة هي أخلاقية الممارسة ووجوب إلتزامه شرعاً بها ومنها:

أ ـ الجدل بالحسنى والدعوة بالحكمة يقول الله تعالى: ﴿**ادع إلى سبيل**

(٤٣) المصدر نفسه، «سورة آل عمران،» الآية ١٠٤.

(٤٤) المصدر نفسه، «سورة الزمر،» الآية ٩.

(٤٥) المصدر نفسه، «سورة المجادلة،» الآية ١١.

ربك بالحكمة والموعظة الحسنة وجادلهم بالتي هي أحسن﴾[٤٦]. ويقول عز وجل ﴿ولا تجادلوا أهل الكتاب إلا بالتي هي أحسن﴾[٤٧]. ويقول تعالى: ﴿ولا تستوي الحسنة ولا السيئة ادفع بالتي هي أحسن﴾[٤٨].

ب ـ الإمتناع عن السب لقوله تعالى: ﴿ولا تسبوا الذين يدعون من دون الله﴾[٤٩] والامتناع عن الجهر بالسوء ﴿لا يحب الله الجهر بالسوء من القول إلا من ظُلِم﴾[٥٠].

ج ـ تجنب نشر الفاحشة وكل ما يسبب ضرراً للمجتمع، ويتنافى مع مصالحه يقول تعالى: ﴿إن الذين يحبون أن تشيع الفاحشة في الذين آمنوا لهم عذاب أليم في الدنيا والآخرة﴾[٥١]. وهذا ينطبق على التشجيع على العادات الضارة كالمخدرات والمسكرات والتدخين وغيرها من العادات التي تشكل اليوم كارثة إنسانية بدأ العالم كله يسعى لمحاربتها، وإيقاف كل دعاية تعمل على تشجيعها. ومن هنا تأتي الحكمة في دعوة الرسول (ﷺ) لمن ابتلى أن يستتر حتى لا يشكل قدوة سيئة لغيره من أفراد المجتمع.

د ـ يدعونا الإسلام إلى الإبتعاد عن الكذب الذي هو من صفات المنافق، ويتنافى مع الإيمان.

هـ ـ يدعو الإسلام إلى الإبتعاد عن الزيف والتضليل والتعتيم على الحق يقول الله تعالى: ﴿ولا تلبسوا الحق بالباطل وتكتموا الحق وأنتم تعلمون﴾[٥٢].

و ـ يستنكر الإسلام أولئك الذين يزايدون بالدعوة إلى البر ولا يلتزمون به في سلوكهم يقول تعالى: ﴿أتأمرون الناس بالبر وتنسون أنفسكم وأنتم تتلون الكتاب أفلا تعقلون﴾[٥٣].

---

(٤٦) المصدر نفسه، «سورة النحل،» الآية ١٢٥.
(٤٧) المصدر نفسه، «سورة العنكبوت،» الآية ٤٦.
(٤٨) المصدر نفسه، «سورة فصلت،» الآية ٣٤.
(٤٩) المصدر نفسه، «سورة الأنعام،» الآية ١٠٨.
(٥٠) المصدر نفسه، «سورة النساء،» الآية ١٤٨.
(٥١) المصدر نفسه، «سورة النور،» الآية ١٩.
(٥٢) المصدر نفسه، «سورة البقرة،» الآية ٤٢.
(٥٣) المصدر نفسه، «سورة البقرة،» الآية ٤٤.

ز ـ يدعو الإسلام إلى الإمتناع عن التبجح بأقوال لا يصدقها العمل، ورفع شعارات لا تدعمها الممارسة يقول الله تعالى: ﴿**كبر مقتاً عند الله أن تقولوا ما لا تفعلون**﴾[٥٤].

ح ـ ينهانا الإسلام عن التجسس والإغتياب يقول الله تعالى: ﴿**ولا تجسسوا ولا يغتب بعضكم بعضاً**﴾[٥٥].

وهذا النهي يتعلق بالتجسس والإغتياب في القضايا الخاصة بالفرد والتي هي من قضاياه الشخصية أو تتعلق في ما بينه وبين ربه. أما ما يتعلق بالقضايا العامة وبالأخص لمن ولي الأمر فإن الأمر مختلف لأن الإحتساب على من ولي أمراً عاماً واجب شرعي ويدخل في مقتضى الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.

٣ ـ حرية تشكيل الجمعيات والأحزاب «التعددية»

يدور داخل المجتمع الإسلامي وخارجه جدل كبير حول موقف الإسلام من تعدد الأحزاب. ويروى عن حسن البنا عبارة قال فيها: لا حزبية في الإسلام. علماً أن البنا نفسه قد شكل حزباً له إيديولوجيته وأهدافه ويعمل على تحقيق هذه الأهداف سواء عن طريق السلطة أو من خارجها. وإذا كان البنا قد حرم الأحزاب الأخرى غير حزبه فذلك أمر قامت به كل الأحزاب الإيديولوجية سواء منها الماركسية أو الاشتراكية أو القومية.

ونظراً إلى الموروث التاريخي فإن كلمة «الأحزاب» تعطي وقعاً غير مستحب عند المسلمين لأنهم، من ناحية، يختزنون الموقف التاريخي للأحزاب التي تحالفت لحرب الرسول (ﷺ) والمسلمون في كل حين يرددون في مسعاهم في مكة المكرمة وفي أورادهم بعد الصلاة عبارة «نصر عبده وهزم الأحزاب وحده». ومن ناحية أخرى اقترنت في أذهان العامة بالتفرق والتمزق والصراع. ويستذكر الناس الصراعات الدامية للفرق الإسلامية التي هي في حقيقتها صراعات أحزاب سياسية لبست مسوحاً دينية، يضاف إلى ذلك كله

(٥٤) المصدر نفسه، «سورة الصف،» الآية ٣.

(٥٥) المصدر نفسه، «سورة الحجرات،» الآية ١٢.

الحملات الدعائية التي شنتها وتشنها الأنظمة الديكتاتورية العسكرية والمدنية والأنظمة الشمولية اليمينية واليسارية والقومية ضد التعددية الحزبية، وتأتي الممارسات المتخلفة والخاطئة للأحزاب نفسها فتزيد الطين بلّة وتجعل صورة الحزبية والتعددية أكثر قتامة وأشد سوءاً حتى لا يجد الناس فرصة للتفكير للتفريق بين الفكرة كمنهج وبين الممارسة الخاطئة للفكرة من قبل من يتبناها بغير وعي أو بسوء نية.

الفريق الرافض للحزبية والتعددية يستند إلى رفضه لنظام الأحزاب إلى أدلة أهمها:

قول الله تعالى: ﴿**واعتصموا بحبل الله جميعاً ولا تفرقوا**﴾[٥٦].

قول الله تعالى: ﴿**ولا تنازعوا فتفشلوا وتذهب ريحكم**﴾[٥٧].

قول الرسول(ﷺ): «يد الله مع الجماعة».

فوق كل ما سبق فإن هذا الفريق الرافض للتعددية يرى أن الأحزاب نتاج غربي ومؤامرة صهيونية الهدف منها ـ كما قال أحد قيادات الأحزاب الدينية في اليمن ـ تمزيق الأمة حتى يسهل عليهم السيطرة عليها. وقد ألصقت كل تهم الكفر والعمالة والتخريب بأي فرد ينتمي إلى حزب غير الحزب الذي ينتمي إليه من يوزع هذه التهم. والحزبية، في نظر هؤلاء، مرض يبدأ بالتأثر وينتهي بالعمالة كما قال أحد رؤساء اليمن الجمهوري.

هذا الرأي المتحفظ والمتشدد ضد التعددية الحزبية لم يعد هو الرأي السائد بين المفكرين الإسلاميين بل العكس صحيح، فالإتجاه إلى القبول بالتعددية الحزبية أصبح هو الإتجاه السائد.

سئل الشيخ يوسف القرضاوي عن الموقف الشرعي من تعدد الأحزاب في المجتمع الإسلامي، فقال: «رأيي أنه لا يوجد مانع شرعي في وجود أكثر من حزب سياسي داخل الدولة الإسلامية. إذ المنع الشرعي يحتاج إلى نص ولا نص، بل إن ذلك التعدد قد يكون ضرورة في هذا العصر لأنه يمثل

---

(٥٦) المصدر نفسه، «سورة آل عمران،» الآية ١٠٣.

(٥٧) المصدر نفسه، «سورة الأنفال،» الآية ٤٦.

صمام أمان من استبداد فرد أو فئة معينة بالحكم وتسلطها على سائر الناس وتحكمها في رقاب الآخرين وفقدان أي قوة تستطيع أن تقول له: لا أو: لم؟ كما دل على ذلك قراءة التاريخ واستقراء الواقع».

إن تكوين الأحزاب أو الجماعات السياسية أصبح وسيلة لازمة لمقاومة طغيان السلطات الحاكمة ومحاسبتها وردها إلى سواء الصراط، وإسقاطها ليحل غيرها محلها، وهي التي يمكن بها الإحتساب على الحكومة والقيام بواجب النصيحة والأمر بالمعروف وما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب».

مما يؤكد صحة ما ذهب إليه الشيخ القرضاوي هو أن الجماعة المنظمة والقوية هي الأقدر على إزالة المنكر بأقوى أنواع الإيمان، أو على الأقل فباللسان امتثالاً لقول الرسول (ﷺ) «من رأى منكم منكراً فليزله بيده فإن لم يستطع فبلسانه فإن لم يستطع فبقلبه وذلك أضعف الإيمان»، أما الفرد المنفرد فهو، في الغالب، لا يمارس إلا أضعف الإيمان.

وإدراكاً من القرضاوي لأهمية العمل المنظم للحد من الطغيان والإستبداد، فهو يؤكد على خطورة الإستبداد وعلى أهمية مواجهته بعمل منظم. ويرى القرضاوي أن «أشد أنواع الإستبداد خطراً ما كان بإسم الدين».

ويرى عبد الحميد الأنصاري مدرس الشريعة والدراسات الإسلامية بجامعة قطر أن المبادىء الإسلامية العامة الملزمة كالشورى، و العدالة، والمساواة، والحرية، وكذلك الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر يصعب تحقيقها وحمايتها في العصر الحديث في ظل نظام يرفض الأحزاب السياسية، فالشورى والمعارضة وجهان لعملة واحدة، والحزب المنظم أقوى وأقدر على المعارضة من الجهد الفردي المبعثر، وأقدر على إيقاف الظلم، وأكثر هيبة لدى الحاكم من الأفراد. وليس للفرد أي ضمانة إذا ما مارس الجهاد بكلمة الحق أمام سلطان جائر، والعكس إذا ما كان وراءه تنظيم يسنده ويحميه وينشر رأيه ويدافع عنه.

وعليه فالنظام الحزبي هو التجسيد العصري لمبدأ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وهو فوق كل ذلك يتيح للأقلية أن تعبر عن رأيها وأن تدافع عن مصالحها، ويحقق الحل لمشكلة مزمنة وهي: «كيفية التوفيق بين النهي عن الخروج على الحاكم ـ خوف الفتنة ـ وبين وجوب كلمة الحق» وهو نظام يوفر

الإنتقال السلمي للسلطة وما على المواطن المحكوم إذا ما شعر بالجور والإنحراف إلا أن يتحول بمشاعره وتأييده إلى الحزب المعارض للسلطة».

يصل غالب المفكرين الإسلاميين المحدثين إلى أنه لا يوجد دليل ولا نص على تحريم التعددية والحزبية ولا يوجد نظام بديل لضمان الحريات السياسية إذا تم إلغاء الأحزاب أما ما قاله حسن البنا فهو ـ كما قال القرضاوي ـ اجتهاد لما رآه في زمنه من حزبية فرقت الأمة في مواجهة المستعمر. «ولا بأس أن نخالف اجتهاد إمامنا رحمه الله فهو لم يحجر على من بعده أن يجتهدوا كما اجتهد».

أود في الختام أن أؤكد أن الإسلام بمبادئه السمحة قد شكل الدعوة الأولى واللبنة الأساسية لحقوق الإنسان. والإسلام دعوة إنسانية شاملة للبشر من دون تمييز، وتكريم لبني آدم في كل مكان. ولا تمييز بين البشر في نظر الإسلام إلا بالتقوى.

وأخطر من يمكن أن يشوش على الدعوة الإسلامية هم الذين يحملون شعار الإسلام ولا يتقمصون روحه، وهم من يحولونه إلى طقوس جامدة لا إلى رسالة فكرية شاملة تتعامل مع العقل والمتغيرات والمصلحة التي حيثما توجد يوجد شرع الله.

والإسلام دين اجتهاد لا يقبل الوصاية، ولا يحمى عن طريق العنف والقوة وخنق الحريات، وكما قال الشيخ راشد الغنوشي ـ حين سئل أثناء محاضرة له بمدرسة الحورش باليمن ـ عن الموقف الذي يجب اتخاذه في مواجهة الدعوات الهدامة للإسلام التي تستغل الحريات الديمقراطية والتعددية السياسية: لكأني بكم تعدون أنفسكم لخنق الحريات، وانتهاج طريق الاستبداد وباسم المحافظة على الدين. إن أشد أنواع الطغيان والاستبداد هو ما يأتي باسم المقدسات.

إن الإسلام لم ينهزم في ظل الحرية، وإنما انهزم في ظل الإستبداد. والإسلام في ظل الحرية والقدرة على المواجهة بالحجة لا يضيره ولو صدر ضده كل يوم خمسمائة كتاب.

إن الإسلام لا يحمى بسوط السلطان.. وإنما بقوة الحجة والبرهان.

(٤)

الإسلاميون وحقوق الإنسان: إشكالية الخصوصية والعالمية(*)

رضوان زيادة(**)

يزداد الحديث اليوم عن حقوق الإنسان حتى كاد الدفاع عن الحقوق الإنسانية والحريات الأساسية يصبح شعيرة من الشعائر، كما عبر كريستيان توموشات. وأصبحت الأحزاب والمؤسسات، بل والدساتير الوطنية تعمل على إبراز هذه الحقوق وتأكيدها. فلقد «صار مبدأ احترام حقوق الإنسان أحد المعايير المهمة في تحديد العلاقات والمعاملات الدولية، وكذلك في قياس التطور السياسي لأي مجتمع، وقد يُتخذ مثل مقياس النمو أو تلبية الحاجات الأساسية التي تستخدم في تحديد مستوى تطور الدول اقتصادياً ومادياً. فالمفهوم يكتسب عالمية جديدة ذات فعالية أكبر بعد أن كان مجرد شعار تتضمنه مواثيق الأمم المتحدة عقب الحرب العالمية الثانية»[١].

ويعبر بطرس غالي، الأمين العام السابق للأمم المتحدة، عن ذلك بقوله: «إن الصراع من أجل حقوق الإنسان يظل في مقدم اهتمام الأسرة الدولية، وان الأمم المتحدة تواصل تحريك قواها وجهودها حتى يأتي اليوم

(*) نشرت هذه الدراسة في: **المستقبل العربي**، السنة ٢١، العدد ٢٣٦ (تشرين الأول/ أكتوبر ١٩٩٨)، ص ١٠٨-١٢٤.

(**) كاتب وباحث عربي - سوريا.

(١) حيدر ابراهيم علي، **التيارات الإسلامية وقضية الديمقراطية** (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٦)، ص ١٣.

الذي تصبح فيه مسألة حقوق الإنسان اللغة المشتركة للإنسانية جمعاء»(٢).

«ولعل المرد في ذلك إلى حقيقة أن الفرد أو الإنسان، الذي قررت من أجله هذه الحقوق، هو الأصل في كل تطور وتقدم يراد إنجازه، وهذا ما يعني بعبارة أخرى أن توفير الضمانات اللازمة التي تكفل التمتع بقدر مناسب من الحقوق والحريات يعتبر ولا شك أحد المداخل المهمة لتحقيق الغايات المرجوة من أي مشروع أو خطة للتنمية المجتمعية، كذلك فإنه بإمكاننا فهم الاهتمام المتزايد بمسائل حقوق الإنسان في ضوء تنامي الأفكار والقيم الداعية إلى احترام الديمقراطية»(٣).

من هنا كان الحديث عن حقوق الإنسان، أما الحديث عن الشق الآخر، وهو الإسلاميون، فإنهم يشكلون اليوم بلا شك رقماً سياسياً لا يمكن تجاوزه ويظهرون مقدرة كبيرة على التعبئة والحشد الجماهيري وتحريك المتخيل الجمعي. لذلك رأينا أن نعمد إلى تحليل وتفكيك خطابهم ومقولاتهم لنرى مدى الاهتمام الذي أبدوه بمسألة جوهرية مركزية في هذا العصر ألا وهي حقوق الإنسان.

وتستخدم هذه الدراسة مصطلح الإسلاميين لأنها سترصد مواقف الحركات الإسلامية (أو كما اصطلح على تسميتها بالأصولية الإسلامية أو الإسلام السياسي)(٤) والمثقفين المسلمين المستقلين غير المنخرطين في حركات ذات اتجاه سياسي، لذلك جرى استخدام مصطلح الإسلاميين كمصطلح جامع.

---

(٢) United Nations [UN], *The United Nations and Human Rights, 1945-1995* (New York: UN, 1995),

وهو الكتاب السابع الذي تصدره الأمم المتحدة حول حقوق الإنسان، وهو عبارة عن مجموعة وثائق للأعوام ١٩٤٥ ـ ١٩٩٥. انظر العرض الذي قدمه مازن محمد في: **الحياة**، ٢٥/١١/١٩٩٥.

(٣) انظر مراجعة أحمد الرشيدي لكتاب: أمير موسى، «حقوق الإنسان: مدخل إلى وعي حقوقي،» **المستقبل العربي**، السنة ١٩، العدد ٢١٣ (تشرين الثاني/نوفمبر ١٩٩٦)، ص ١٣١.

(٤) لضبط هذه المصطلحات، انظر: فواز جرجس، «الأمريكيون والإسلام السياسي: تأثير العوامل الداخلية في صنع السياسة الخارجية الأمريكية،» **المستقبل العربي**، السنة ١٩، العدد ٢١٧ (آذار/مارس ١٩٩٧)، ص ٥، وفريدمان بوتنر، «الباعث الأصولي... ومشروع الحداثة،» **المستقبل العربي**، السنة ١٩، العدد ٢١٨ (نيسان/ابريل ١٩٩٧)، ص ٢٧ ـ ٤٧.

ورغم ذلك فإن الدراسة لن يقتصر بحثها في آراء الإسلاميين ورصد مواقفهم تجاه حقوق الإنسان، بل ستأخذ أفقاً أرحب وأوسع بأن تبحث في موقف الإسلام ـ كدين وبشكل عام ـ من حقوق الإنسان، وذلك لأنه يشكل الوجه الحضاري والثقافي للأمة العربية، فعندما نبحث مسألة خصوصية حقوق الإنسان في الثقافة والتراث العربيين، فإننا نبحثها بلا شك داخل هذا الدين بشكل خاص.

بالإضافة إلى ذلك ستعنى الدراسة برصد واقع حقوق الإنسان في العالمين العربي والغربي بغية إعطاء صورة واضحة للكيفية التي تمارس بها هذه الحقوق.

بالتالي فالنقاط الرئيسة في الدراسة هي التالية:

أولاً: تطور مفهوم حقوق الإنسان.

ثانياً: مواقف الإسلاميين من حقوق الإنسان.

ثالثاً: حقوق الإنسان بين الخصوصية والعالمية.

رابعاً: واقع حقوق الإنسان في الوطن العربي والعالم الغربي.

خامساً: من أجل تنمية الوعي بحقوق الإنسان في الوطن العربي.

أولاً: تطور مفهوم حقوق الإنسان

غالباً ما يرجع الباحثون أول تمجيد للحقوق الإنسانية في الوثائق الدستورية القومية والعالمية إلى نهاية القرن الثامن عشر. وكان أول عمل قانوني من هذا النوع اكتسب شهرة عالمية مسوغة هو «وثيقة فرجينيا للحقوق» سنة ١٧٧٦، وهي إعلان الحقوق التي قاوم بها المستوطنون الأمريكيون مطالبة التاج البريطاني بالسلطة[٥]، وهو أول دستور مكتوب يؤسس قائمة ببعض الحقوق الإنسانية الليبرالية بوصفها حقاً دستورياً، وقد أنشأ كذلك مبدأ فصل السلطات ثلاثي السبل بوصفه حقاً أساسياً[٦]، وقد

(٥) كريستيان توموشات، «حقوق الإنسان من منظور قانوني،» في: **الإسلام وعالمية حقوق الإنسان**، ترجمة واختيار محمود منقذ الهاشمي (حلب: مركز الإنماء الحضاري، ١٩٩٥)، ص ١٠.

(٦) مارتن كريله، «الحقوق الإنسانية في ميثاقي القانون الدولي للأمم المتحدة،» في: المصدر نفسه، ص ٢٣.

كتبه توماس جيفرسون (١٧٤٣ ـ ١٨٢٦)[٧].

ولقد نصت الوثيقة على حقوق الإنسان الطبيعية، مثل حقه في الحرية وحقه في الأمن، وعلى سيادة الشعب كمصدر للسلطات في المجتمع، وعلى سيادة القانون كمظهر لإرادة الأمة، وعلى المساواة بين جميع المواطنين أمام الشرائع والقوانين[٨].

ولقد بدأت الثورة الفرنسية «إعلان الحقوق الإنسانية» سنة ١٧٨٩، وكان امانويل جوزيف سييس (١٧٤٨ ـ ١٨٣٦) قد وضع وثيقة حقوق الإنسان تلك التي أقرتها الجمعية التأسيسية وأصدرتها كإعلان تاريخي ووثيقة سياسية واجتماعية ثورية في ٢٦ آب/أغسطس ١٧٨٩ بالاعتماد على نظريات جان جاك روسو (١٧١٢ ـ ١٧٧٨)[٩]، وأنشأت دستور ١٧٩١ الذي جسد هذا الإعلان[١٠]، ومنذ ذلك التاريخ جرى تدويلها فدخلت مضامينها في ميثاق عصبة الأمم سنة ١٩٢٠، ثم في ميثاق الأمم المتحدة سنة ١٩٤٥، ثم أفردت دولياً بوثيقة خاصة هي «الإعلان العالمي لميثاق حقوق الإنسان» الذي أقرته الأمم المتحدة في ١٠ كانون الأول/ديسمبر ١٩٤٨[١١]، والذي يؤكد على أنها «المثل الأعلى المشترك الذي ينبغي أن تستهدفه كافة الشعوب والأمم حتى يسعى كل فرد وهيئة في المجتمع واضعين على الدوام هذا الإعلان نصب أعينهم إلى توطيد احترام هذه الحقوق والحريات عن طريق التعليم والتربية واتخاذ إجراءات مطردة، قومية وعالمية لضمان الاعتراف بها ومراعاتها بصورة عالمية فعالة، بين الدول والأعضاء ذاتها وشعوب البقاع الخاضعة لسلطانها»[١٢].

---

(٧) محمد عمارة، **الإسلام وحقوق الإنسان: ضرورات... لا حقوق**، سلسلة عالم المعرفة؛ ٨٩ (الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، ١٩٨٥)، ص ١٣.

(٨) للمزيد من التفاصيل، انظر: زكي نجيب محمود، **حياة الفكر في العالم الجديد** (بيروت: دار الشروق، ١٩٨٠)، ومحمود سلام زناتي، **حقوق الإنسان: مدخل تاريخي** (القاهرة: [د. ن.]، ١٩٩٢).

(٩) عمارة، المصدر نفسه، ص ١٣.

(١٠) كريله، «الحقوق الإنسانية في ميثاقي القانون الدولي للأمم المتحدة،» ص ٢٣.

(١١) عمارة، المصدر نفسه، ص ١٤. وللمزيد من التفاصيل، انظر: حقوق الإنسان: مجموعة وثائق أوروبية، ترجمة محمد أمين الميداني ونزيه كسبي (عمان: دار البشير، ١٩٩٢)، ومحمود أمين الميداني، **النظام الأوروبي لحماية حقوق الإنسان** (عمان: دار البشير، ١٩٨٩).

(١٢) من مقدمة: «الإعلان العالمي لحقوق الإنسان،» في: **النظام القانوني الدولي في مفترق الطرق**، سلسلة الدراسات القانونية (مالطة: مركز دراسات العالم الإسلامي، ١٩٩٢)، ص ٢٦٤.

ولا بد من الإشارة إلى الدور الكبير الذي قام به رئيس الجمعية العامة للأمم المتحدة آنذاك الفرنسي رينيه كاسان في الإعداد لهذا الإعلان الذي نال عام ١٩٤٨ جائزة للسلام[١٣].

ومنذ ذلك الحين صارت الحقوق الإنسانية «القانون الدولي الإلزامي»، ولا سيما في الميثاقين المتعلقين بالحقوق الإنسانية اللذين جرى الاتفاق عليهما بالإجماع في الأمم المتحدة سنة ١٩٦٦، وأصبحا نافذي المفعول سنة ١٩٧٦. والميثاقان مترابطان قانونياً ولكن الدول الأخرى يجب أن تترك نفسها تحاكم وفقاً للمعايير التي يشتملان عليها[١٤].

نقد الميثاق العالمي لحقوق الإنسان

حين صدر الميثاق العالمي لحقوق الإنسان عن الأمم المتحدة في ١٠ كانون الأول/ديسمبر ١٩٤٨ لم يقر بالإجماع، بل نال ٤٨ صوتاً فقط مع امتناع ٨ أصوات (٦ أصوات من بلدان الشرق، افريقيا الجنوبية والعربية السعودية التي اعترضت على ثلاثة أمور واردة في الإعلان هي: زواج المسلمة من غير المسلم، وحق المسلم في تغيير دينه، وحق العمال في المملكة على إنشاء نقابات مهنية)[١٥].

ثم توالت بعد ذلك النقود على ذلك الميثاق من كافة التيارات الفكرية مما سنخصه بالمناقشة في حينه.

في هذه الفقرة سنخصص النقد للميثاق، ولكن من رؤية غربية، فقد اعتبر جان مورانج هذه الشرعة «تظهر بشكل خاص وكأنها تسوية بين النظم التقليدية الغربية والمفهوم الماركسي، لذلك، لم تأت على ذكر حق الإضراب وحرية التجارة والصناعة، كما أن شمولية بعض التعابير تشكل مدعاة رضى وارتياح للمعسكرين الماركسي والغربي، نذكر على سبيل المثال [والكلام لجان مورانج] البند ١٧ الذي يؤكد أن أي إنسان مستقلاً أكان أم منتمياً إلى جماعة

(١٣) جان مورانج، **الحريات العامة**، ترجمة وجيه البعيني (بيروت؛ باريس: منشورات عويدات، ١٩٨٩)، ص ٣٨.

(١٤) كريله، «الحقوق الإنسانية في ميثاقي القانون الدولي للأمم المتحدة،» ص ١٧.

(١٥) رضوان السيد، «حقوق الإنسان في الفكر الإسلامي المعاصر بين الخصوصية والعالمية،» **التوحيد**، السنة ١٥، العدد ٨٤ (تشرين الأول/اكتوبر ١٩٩٦)، ص ٤٤.

له الحق بالامتلاك، لذلك فشرعة ١٩٤٨ كانت تنحو إلى إقامة نوع من التسوية بين فلسفتين سياسيتين، فقد جاء في نهاية المقدمة أن الحقوق المذكورة هي «مثال يطمح» الإنسان إليه بفضل التربية والتعليم، وضمن إمكانيات متدرجة وفعلية، وكان المرجع في ذلك هو المذهب الماركسي، أما حين تبدأ المقدمة نفسها بالجملة التالية: «ومع اعتبار أن الاعتراف بالكرامة الملازمة لكافة أفراد العائلة وحقوقهم المتساوية والثابتة، يشكل الحرية والعدالة والمساواة في العالم»، فلم يكن ذلك إلا تلميحاً واضحاً إلى التقاليد الغربية والفرنسية حول حقوق الإنسان»[١٦].

ويعبر الكاتب أدلمان برنارد قائلاً: «عندما نتحدث عن كونية حقوق الإنسان، فإننا ندعي صبغة كونية إلى كونيتنا، فمن هذا المنطلق يكون الحديث عن الكونية وجهاً من وجوه الخطاب الاستعماري المهيمن»[١٧].

في حين يذكر عالم القانون والأستاذ في جامعة بون كريستيان توموشات والمختص بالقانون الدولي والذي شغل منصب عضو لجنة حقوق الإنسان وفقاً للميثاق الدولي للقانون المدني والسياسي بين عامي ١٩٧٧ و١٩٧٨ عدة نقاط منها:

- ان حق تقرير المصير يبرز جلياً في ميثاقي ١٩٦٦، وغيابه عن إعلان ١٩٤٨ واضح وليس من الصعب العثور على أسباب هذا التباين، ففي عام ١٩٤٨ كان تقرير المصير يعد على الأكثر مبدأً سياسياً، ولم يلق دفعاً إلى الأمام إلا في عام ١٩٦٦ بفضل قرار الجمعية العمومية رقم ١٥١٤.

- لا يتحدث الإعلان عن الأقليات أو الأشخاص الذين ينتمون إلى الأقليات، بل إن أحد الدساتير الجديدة وهو الدستور التركي يذهب إلى حد التحدث عن «اللغات الممنوعة» في البنود ٢٦ و٢٨ و٤٢، ومن ثم ليس من شأن أية قائمة بالحقوق الإنسانية أن تظهر كاملة من دون ضمان الحقوق الثقافية واللغوية لأعضاء الأقليات.

---

(١٦) مورانج، **الحريات العامة**، ص ٣٩.

(١٧) نقلاً عن: رافع بن عاشور، «حقوق الإنسان بين الكونية والخصوصيات،» **التوحيد**، السنة ١٥، العدد ٨٤ (تشرين الأول/اكتوبر ١٩٩٦)، ص ٦٩.

ـ اكتفى الإعلان بالحقوق من دون معالجات، ومن المعلوم أن ذلك لا يحافظ على ما تعد به الحقوق، بل إنها تميل إلى الانحلال في البلاغة السياسية الخالصة، وإنه لصحيح أيضاً أن الدكتاتوريات قد أفلحت على الدوام في فرض خشيتها على أنظمتها القضائية.

ـ كان ينبغي أن يضاف إلى الإعلان واجب احترام البيئة مخافة أن يحكم على الجنس البشري بالانقراض، إذ يمكن النظر إلى حماية البيئة بلغة الحقوق الإنسانية للأجيال المقبلة[(١٨)]. ولعل ذلك يذكرنا بتصريح رئيس جزر المالديف في مؤتمر الأرض الخامس الذي عقد في دنفر في الولايات المتحدة الأمريكية حين قال: «أخشى ألا تكون بلادي موجودة حتى المؤتمر القادم»، وذلك أن اتساع ثقب الأوزون بسبب التلوث البيئي يؤدي إلى ارتفاع منسوب المياه على سطح الكرة الأرضية.

مما تقدم نرى بوضوح أن نص الميثاق إنما يعبر عن نزعة مركزية غربية واضحة تمت بالتراضي بين المعسكرين القائمين آنذاك، ولعل ذلك ما حدا العديد من الحضارات والثقافات على إبراز استيائها من صيغة هذا الميثاق، ورغم ذلك «فتبقى الشرعة العالمية لحقوق الإنسان ذات قيمة سيكولوجية، فهي تشكل تأييداً لـ «الهدف المنشود»، وتستخدم كمرجع، وتسمح بفضح انتهاكات حقوق الإنسان المرتكبة في العديد من البلدان كالتعذيب والعنف والحرمان من حق الحصول على الجنسية...»[(١٩)].

ثانياً: مواقف الإسلاميين من حقوق الإنسان

اعتبر الإعلان العالمي لحقوق الإنسان معبراً عن ثوابت الثقافة الأوروبية وخصوصيتها، وهي ثوابت تختلف كثيراً أو قليلاً عن ثوابت وخصوصيات الثقافات الأخرى. هنا بدأ الطعن في «عالمية» حقوق الإنسان كما تبشر بها تلك الصيغ، وتمثل جانب رد الفعل هذا في المبادرات التي عملت على صياغة لوائح لحقوق الإنسان في الإسلام أو من وجهة النظر الإسلامية مثل:

---

(١٨) كريستيان تومو شات، «نقد الإعلان العالمي لحقوق الإنسان،» في: **الإسلام وعالمية حقوق الإنسان**، ص ٣٣.

(١٩) مورانج، **الحريات العامة**، ص ٤٠.

- إعلان حقوق الإنسان وواجباته في الإسلام الصادر عن رابطة العالم الإسلامي عام ١٩٧٩.

- البيان الإسلامي العالمي الصادر عن المجلس الإسلامي الأوروبي في لندن عام ١٩٨٠.

- البيان العالمي لحقوق الإنسان في الإسلام الصادر عن المجلس نفسه عام ١٩٨١.

- مشروع وثيقة حقوق الإنسان في الإسلام الذي قدم إلى مؤتمر القمة لمنظمة المؤتمر الإسلامي في الطائف في كانون الثاني/يناير ١٩٨٩.

- مشروع حقوق الإنسان في الإسلام الذي قدم إلى المؤتمر الخامس لحقوق الإنسان في طهران في كانون الأول/ديسمبر ١٩٨٩[٢٠]، هذا إلى جانب مبادرات أخرى مماثلة[٢١].

ولكن المثقفين المسلمين كانت لهم ردود فعل تجاوزت كثيراً مواقف الدول والأنظمة والهيئات، وتنوعت تلك الردود بين رافض للميثاق مبدئياً إلى متحفظ على بعض بنوده، إلى ناقد لازدواجية المعايير في التطبيق[٢٢].

أما بالنسبة للحركات الإسلامية، فمع ازدياد الاهتمام في الآونة الأخيرة بموضوع حقوق الإنسان على الصعيدين الدولي والمحلي، وجدت هذه الحركات نفسها في مجالات ونقاشات ومعارك فكرية وسياسية بغية تحديد رؤيتها ثم موقفها من مسألة حقوق الإنسان، وهنا تندرج أيضاً موضوعات الموقف من

(٢٠) محمد عابد الجابري، **الديمقراطية وحقوق الإنسان**، سلسلة الثقافة القومية؛ ٢٦. قضايا الفكر العربي؛ ٢ (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٤)، ص ١٨٨.

(٢١) قامت آن إليزابيت ماير بدراسة عدد من هذه الإعلانات والبيانات في كتاب لها صدر عام ١٩٩١.

Ann Elizabeth Mayer, *Islam and Human Rights: Tradition and Politics* (Boulder, CO: Westview Press; London: Pinter Publishers, 1991),

مع إجراء مقارنات بين تلك البيانات من جهة، وميثاق الأمم المتحدة والإعلان العالمي لحقوق الإنسان والمواثيق والمعاهدات الصادرة في ما بعد حتى مطلع الثمانينيات من جهة أخرى. نقلاً عن: السيد، «حقوق الإنسان في الفكر الإسلامي المعاصر بين الخصوصية والعالمية،» ص ٣٨.

(٢٢) السيد، المصدر نفسه، ص ٣٧.

المرأة والأقليات والردة[٢٣]. لذلك لم ترفض هذه الحركات مفهوم حقوق الإنسان، ولكنها أكدت على نسبيته وضرورة أن يختلف مداه بحسب كل ثقافة على حدة، وأنه لا يوجد معنى إنساني عام للمفهوم[٢٤].

وسنعرض الآن بشيء من التفصيل لمواقف المثقفين الإسلاميين المستقلين والحركات الإسلامية من موضوع حقوق الإنسان بشكل عام، على أن نعرض لمواقفهم تجاه نص الميثاق العالمي لحقوق الإنسان أثناء بحثنا مسألة الخصوصية والعالمية.

ولن نعرض لمواقف الإسلاميين من حيثيات وتقسيمات الحقوق والعرض التفصيلي لذلك، فذاك مما يطول، ولكن سنتعرض إلى الموقف الإجمالي والعام من حقوق الإنسان.

يعتبر محمد الغزالي «أن حقوق الإنسان في الإسلام ليست منحة من ملك أو حاكم، أو قراراً صادراً عن سلطة محلية أو منظمة دولية، وإنما هي حقوق ملزمة بحكم مصدرها الإلهي، لا تقبل الحذف ولا النسخ ولا التعطيل ولا يسمح بالاعتداء عليها ولا يجوز التنازل عنها»[٢٥].

أما علي عبدالواحد وافي فيؤكد «أن الإسلام هو أول من قرر المبادئ الخاصة بحقوق الإنسان في أكمل صورة وأوسع نطاق، وأن الأمم الإسلامية في عهد الرسول عليه السلام والخلفاء الراشدين من بعده كانت أسبق الأمم في السير عليها، وأن الديمقراطيات الحديثة لا تزال متخلفة في هذا السبيل تخلفاً كبيراً عن النظام الإسلامي»[٢٦].

ويعتبر محمد عمارة حقوق الإنسان في الإسلام ضرورات لا حقوقاً، فيقول: «إننا نجد الإسلام قد بلغ في الإيمان بالإنسان وتقديس حقوقه حداً

---

(٢٣) علي، **التيارات الإسلامية وقضية الديمقراطية**، ص ١٧٩.

(٢٤) المصدر نفسه، ص ١٧٩.

(٢٥) محمد الغزالي، **حقوق الإنسان بين تعاليم الإسلام وإعلان الأمم المتحدة**، ط ٣ (القاهرة: دار الكتب الإسلامية، ١٩٨٤)، ص ٢٣١.

(٢٦) علي عبد الواحد وافي، **حقوق الإنسان في الإسلام**، ط ٥ (القاهرة: دار نهضة مصر، ١٩٧٩)، ص ٣.

تجاوز به مرتبة «حقوق» عندما اعتبرها ضرورات ومن ثم أدخلها في إطار الواجبات»[٢٧].

ويرى راشد الغنوشي «أن حقوق الإنسان في الإسلام تنطلق من مبدأ اعتقادي أساسي أن الإنسان يحمل في ذاته تكريماً إلهياً، وأنه مستخلف عن الله عما في الكون، الأمر الذي يخوله حقوقاً لا سلطان لأحد عليها»[٢٨].

أما يوسف القرضاوي أحد المفكرين الإسلاميين البارزين فيرى «أن الإسلام عُني بحقوق الإنسان قبل أربعة عشر قرناً من الزمان، كل إنسان من أي جنس كان، ومن أي دين كان، ومن أي إقليم كان، وذلك بناءً على فلسفته في تكريم الإنسان من حيث هو إنسان»[٢٩].

ومع تزايد الاهتمام العالمي بحقوق الإنسان كتب أحمد كمال أبو المجد «إعلان مبادئ» سماه «رؤية إسلامية معاصرة» ليجعل منها وثيقة تعلن تشكيل تيار إسلامي جديد متفق على عدد من الأسس جعل منها «مبدأ احترام حقوق الأفراد وحرياتهم إلا حيث تجوز ممارسة تلك الحقوق على مصالح الكافة أو تعرضها للخطر»[٣٠]. ويرى أن «من المؤسف له أن قضية الشورى وحقوق الإنسان لا تحتل في أكثر نماذج الفكر الإسلامي المنتشر بين الشباب الغاضب مكانها الصحيح»[٣١].

أما المفكر السوداني محمد أبو القاسم حاج حمد، فيرى أن «حقوق الإنسان في الإسلام تتمحور كلها حول النظام العائلي وحول صيانته بالتشريع، وحين تقوم العائلة في إطار الإسلام فإنها تحصن نفسها من الداخل، فحقوق

(٢٧) عمارة، **الإسلام وحقوق الإنسان: ضرورات... لا حقوق**، ص ١٤ ـ ١٥.

(٢٨) راشد الغنوشي، **الحريات العامة في الدولة الإسلامية** (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٣)، ص ٣٢٠.

(٢٩) يوسف القرضاوي، «حقوق الأقليات غير المسلمة،» **التوحيد**، السنة ١٥، العدد ٨٤ (تشرين الأول/اكتوبر ١٩٩٦)، ص ١٣. والجدير بالذكر أن مجلة **التوحيد** هي مجلة إسلامية تصدر عن الجمهورية الإسلامية الإيرانية، وقد خصصت العددين ٨٤ و٨٥ لملف «الإسلام وحقوق الإنسان» وشارك فيه عدد من الباحثين والمفكرين الإسلاميين.

(٣٠) أحمد كمال أبو المجد، **رؤية إسلامية معاصرة: إعلان مبادئ**، ط ٢ (بيروت؛ القاهرة: دار الشروق، ١٩٩٢)، ص ٤٩.

(٣١) المصدر نفسه، ص ٤٩.

الإنسان في القرآن تحصين ضد الذات بتحجيم نوازعها عبر العديد من القيم العقلية والأخلاقية، بحيث يصبح الإنسان نافعاً لنفسه ولغيره بذات الوقت»[٣٢].

وبشكل عام يتفق الإسلاميون على أن العقيدة هي أساس حقوق الإنسان، وأن حقوق الإنسان تقع ضمن الاستخلاف الإلهي للإنسان[٣٣]. وكما يعبر أحدهم، «إن الإنسان في الإسلام مستخلف عن الله وضمن عهد الاستخلاف تنزل جملة حقوقه وواجباته ويتم التوفيق والتلازم بين الحقوق الفردية والمصلحة العامة، إذ قد تضمن كل حق للفرد حقاً لله، أي حقاً للجماعة، مع أولوية كلما حدث التصادم»[٣٤]. و«تدخل ضمن تلك الحقوق الضروريات الشرعية الخمس: حفظ الدين والعقل والنفس والنسل والمال. وتوسع العلماء المسلمون فجعلوا حقوق الإنسان تشمل التوسعة في الحياة، وتوسعوا فيما يضمن لحياته أن تكون آمنة مطمئنة سعيدة لحق التعليم وحق المساواة وحق التنقل والتصرف وغيرها»[٣٥].

أما الحركات الإسلامية فمواقفها لا تختلف كثيراً عن ذلك، فقد أكدت حركة الإخوان المسلمين في مصر في بيانها الصادر في ٢٠ نيسان/ ابريل ١٩٩٥ «أن العدوان على الحقوق والحريات تحت أي شعار ولو كان شعار الإسلام نفسه يمتهن إنسانية الإنسان ويرده إلى مقام دون المقام الذي وضعه

---

(٣٢) محمد أبو القاسم حاج حمد، **السعودية قدر المواجهة المصيرية وخصائص التكوين** ([د. م.: د. ن.]، ١٩٩٦)، ص ٢١٨ ـ ٢١٩. لمزيد من الاطلاع على مواقف المثقفين الإسلاميين من حقوق الإنسان، انظر: عبد اللطيف الخاتمي، **حقوق الإنسان في الإسلام** (بيروت: دار الجيل، ١٩٩٠)؛ أحمد جمال عبد العال، **حقوق الإنسان في الإسلام** (القاهرة: دار التوزيع والنشر الإسلامية، ١٩٩١)؛ محمود صبح، **حقوق الإنسان في الإسلام** (القاهرة: دار الثقافة الجديدة، ١٩٩٢)؛ عبد السلام الترمانيني، **حقوق الإنسان في نظر الشريعة الإسلامية**، ط ٢ (بيروت: دار الكتاب الجديد، ١٩٧٦)؛ عبد الكريم زيدان، **حقوق الأفراد في الإسلام**، ط ٢ (بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٩٨٨)؛ حسن أحمد عابدين، **حقوق الإنسان وواجباته في القرآن** (مكة: رابطة العالم الإسلامي، ١٩٨٤)، ومحمد عبد الملك المتوكل، «الإسلام وحقوق الإنسان،» **المستقبل العربي**، السنة ١٩، العدد ٢١٦ (شباط/ فبراير ١٩٩٧)، ص ٤ ـ ٣١.

(٣٣) علي، **التيارات الإسلامية وقضية الديمقراطية**، ص ١٨٠.

(٣٤) الغنوشي، **الحريات العامة في الدولة الإسلامية**، ص ٤٢ ـ ٤٣.

(٣٥) عبد العزيز الخياط، **حقوق الإنسان والتمييز العنصري في الإسلام** (القاهرة: دار السلام، ١٩٨٩)، ص ١٥.

فيه الله ويحول دون طاقاته ومواهبه وبين النضج والازدهار»[٣٦].

أما جبهة الإنقاذ الجزائرية فقد ذكرت في نص الوثيقة التي قدمها عباس مدني زعيم الجبهة وقادة الإنقاذ إلى السلطة يوم ١٩ حزيران/ يونيو ١٩٩٥ جملة من المبادئ كان من بينها احترام حقوق الإنسان والحريات الفردية والجماعية[٣٧].

أما حزب النهضة التونسي فيذكر بيانه التأسيسي أن من بين أهدافه في المجال السياسي «تحقيق الحرية باعتبارها قيمة محورية تجسد معنى تكريم الله للخلق، وذلك بدعم الحريات العامة والفردية وحقوق الإنسان وتأكيد مبدأ استقلال القضاء وحياد الإدارة»[٣٨]، بل ويذكر أحد الإسلاميين الذين ساهموا في حركة النهضة بشيء من الفخر: «ربما على عكس ما كان يشتهي البعض لم يدخل الإسلام السياسي الساحة مطالباً بتطبيق الشريعة الإسلامية وتنفيذ الحدود وتعديل قانون الأحوال الشخصية حتى تنهال عليه سهام الدعاية العلمانية التقليدية المجوجة، وإنما حدد قادة الحركة الإسلامية معركتهم الأساسية منذ البداية انها معركة الحرية»[٣٩].

ويرى أحد المهتمين بالحركات الإسلامية «ان هذه الحركات بدأت مؤخراً بالاهتمام بموضوع حقوق الإنسان لأسباب عملية وفكرية تأصيلية، فقد رأت إمكانية الاستفادة من المطالبة العالمية باحترام حقوق الإنسان وتنامي الحملات والمنظمات المهتمة بعدم انتهاك هذه الحقوق، مما يعني عملياً دعم الحركات الإسلامية ومساندتها حين تتعرض للاضطهاد والقمع في بلدانها»[٤٠]. لذلك فقد «أصبحت معنية بمسألة حقوق الإنسان لأسباب عملية نفعية»[٤١].

(٣٦) علي، **التيارات الإسلامية وقضية الديمقراطية**، ص ٣٥١، فقد قام بنشر البيان في قسم الملاحق.

(٣٧) المصدر نفسه، ص ٢٨٠ ـ ٢٨١.

(٣٨) الغنوشي، **الحريات العامة في الدولة الإسلامية**، ص ٣٣٩، فقد أورد البيان التأسيسي لحزب النهضة التونسي في قسم الملاحق.

(٣٩) محمد الهاشمي الحامدي، **أشواق الحرية: قصة الحركة الإسلامية في تونس** (الكويت: دار القلم للنشر والتوزيع، ١٩٨٩)، ص ٨٠، نقلاً عن: علي، المصدر نفسه، ص ٢٣٤.

(٤٠) علي، المصدر نفسه، ص ٢٥١.

(٤١) المصدر نفسه، ص ٢٥١. يذكر محمد خليفة أن منظمة إسلامية للدفاع عن حقوق الإنسان (الإسلامي) أنشئت حديثاً في الأردن، وهي رقم جديد في سلسلة منظمات مشابهة نشأت خلال الأعوام الأخيرة في بلدان عربية وأوروبية، وتبين من طبيعة نشاطها أن أحزاباً وحركات سياسية ذات اتجاه إسلامي تقف خلفها جميعاً مكرسة بذلك انحرافاً خطيراً عن مبادئ حقوق الإنسان وعن مبادئ الإسلام في آن =

ثالثاً: حقوق الإنسان بين الخصوصية والعالمية

سنرصد هنا مواقف الإسلاميين تجاه نص الميثاق العالمي لحقوق الإنسان وحقوق الإنسان «الغربي» كما يصفونها، ثم نحاول عرض موقف نراه موضوعياً بالنسبة إلى إشكالية[٤٢] الخصوصية والعالمية.

يرى محمد الغزالي أن «الإسلام منذ أربعة عشر قرناً شرّع حقوق الإنسان في شمول وعمق، وأحاطها بضمانات كافية»[٤٣]، و«أن الإعلان العالمي صدر دون أي تمييز بشأن الوضع السياسي للدول أو الأقاليم»[٤٤]. ويرى محمد عمارة «أن الإعلان ليس فيه قليل أو كثير عن الفكر أو الشرائع التي عرفتها حضارات قديمة وكثيرة غير أوروبية عن حقوق الإنسان»[٤٥].

ويفاخر أبو بكر أحمد باقادر بأنه إن كانت الحضارة الغربية لم تتوجه إلى حقوق الإنسان إلا بعد الحرب العالمية الثانية، فإن الشريعة الإسلامية ومنذ أربعة عشر قرناً جاءت بما يكفل حرية وكرامة الإنسان[٤٦].

أما راشد الغنوشي فيعتقد أن الاختلاف الأساسي ليس في المضامين وإنما في الأسس الفلسفية والدوافع والغايات وبعض الجزئيات، حيث يستند الإعلان المنعوت بالعالمية إلى أسس فلسفية غامضة مثل القانون الطبيعي ـ وهو مفهوم غير محدد ـ الأمر الذي يحرم تلك الحقوق العمق والغائية والبواعث القوية للالتزام

= واحد، ذلك أن حقوق الإنسان بطبيعتها تأبى الطائفية أو العنصرية، وهي حقوق مجردة من أي صفة أو هوية، فلا ينبغي التفريق بين إنسان مسلم وآخر مسيحي في إطار الحقوق الإنسانية. انظر: محمد خليفة، «استثمار «إسلامي» جديد في مضمار حقوق الإنسان،» **الحياة**، ١٦/٦/١٩٩٧.

(٤٢) نستعمل هنا مفهوم الإشكالية بالإطار الذي حدده لها محمد عابد الجابري بأنها «منظومة من العلاقات التي تنسجها داخل فكر معين، مشاكل عديدة مترابطة لا تتوافر إمكانية حلها منفردة ولا تقبل الحل ـ من الناحية النظرية ـ إلا في إطار حل يشملها جميعاً، وبعبارة أخرى، إن الإشكالية هي النظرية التي لم تتوفر إمكانية صياغتها، فهي توتر ونزوع نحو النظرية، أي نحو الاستقرار الفكري». محمد عابد الجابري، **نحن والتراث: قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي**، ط ٢ مزيدة ومنقحة (الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ١٩٨٢)، ص ٢٧.

(٤٣) الغزالي، **حقوق الإنسان بين تعاليم الإسلام وإعلان الأمم المتحدة**، ص ٢٣٣.

(٤٤) المصدر نفسه، ص ٢٣٣.

(٤٥) عمارة، **الإسلام وحقوق الإنسان: ضرورات... لا حقوق**، ص ١٤.

(٤٦) أبو بكر أحمد باقادر، «حقوق الإنسان في الإسلام،» **التوحيد**، السنة ١٥، العدد ٨٥ (كانون الأول/ديسمبر ١٩٩٦)، ص ٨٢ ـ ٨٣.

بها، حتى ان البحث الفلسفي في الحرية كثيراً ما انتهى إلى إنكارها[٤٧].

ويقف آخرون موقفاً متطرفاً من الإعلان، إذ لا يفرقون بين حقوق الإنسان كما هي مطبقة لدى الغرب والسياسة الغربية التي تمارس على دول الجنوب، فيعبر الإسلامي الإيراني مصطفى المحقق الداماد عن ذلك بقوله: «إن الحضارة الغربية في حقيقتها قائمة على أساس العنصرية، وهذا مما لا يتفق مع التوجه العالمي لحقوق الإنسان، فمفهوم حقوق الإنسان لدى الغرب يتخذ طابعاً فردياً، في حين أن الإنسان في الرؤية الإسلامية يعد كائناً اجتماعياً وعلى صلة وثيقة بمجتمعه»[٤٨].

أما محمد حسن ضيائي فيرى «أن حقوق الإنسان على المستوى الدولي تعاني نقصاً وغموضاً في الأسس والمفاهيم والمنظمات، وأن الدفاع عنها يتم لأغراض سياسية، وأنها لا تلتفت إلى عوامل الانسجام في المجتمع البشري»[٤٩].

أما المفكر السوداني محمد أبو القاسم حاج حمد فينطلق من أن ميثاق حقوق الإنسان حين يمنع التمييز بين البشر بسبب اللون أو الجنس أو اللغة، فإنه يبدأ من السلب الذي هو المنع في حين أن القرآن بدأ بالإيجاب: ﴿**يا أيها الناس إنا خلقناكم من ذكر وأنثى وجعلناكم شعوباً وقبائل لتعارفوا إن أكرمكم عند الله أتقاكم**﴾[٥٠]. فهنا تأكيد على وحدة الانتماء الإنساني ﴿**خلقناكم من ذكر وأنثى**﴾، ثم يرد الله التباينات إلى عوامل التكوين والتشيؤ وفق قوانين الظاهرات وليس لذاتية العنصر أو الجنس[٥١].

---

(٤٧) الغنوشي، **الحريات العامة في الدولة الإسلامية**، ص ٣٢٠.

(٤٨) مصطفى المحقق الداماد، «حقوق الإنسان: رؤية مقارنة بين الإسلام والغرب،» **التوحيد**، السنة ١٥، العدد ٨٥ (كانون الأول/ديسمبر ١٩٩٦)، ص ٤٢.

(٤٩) محمد حسن الضيائي، «إعادة النظر في حقوق الإنسان الدولية،» **التوحيد**، السنة ١٥، العدد ٨٥ (كانون الأول/ديسمبر ١٩٩٦)، ص ٢٨ ـ ٣٣.

(٥٠) **القرآن الكريم**، «سورة الحجرات،» الآية ١٣.

(٥١) محمد أبو القاسم حاج حمد، **العالمية الإسلامية الثانية جدلية الغيب والإنسان والطبيعة**، ط ٢ ([د. م.: د. ن.]، ١٩٩٦)، مج ٢. للمزيد من الاطلاع على مواقف المثقفين الإسلاميين من مسألة حقوق الإنسان مقارنة مع الغرب، انظر: محمد أحمد مفتي وسامي صالح الوكيل، **حقوق الإنسان في الفكر السياسي الغربي والشرع الإسلامي: دراسة مقارنة** (بيروت: دار النهضة الإسلامية، ١٩٩٢)؛ محمد فتحي عثمان، **حقوق الإنسان بين الشريعة الإسلامية والفكر القانوني الغربي** (بيروت؛ القاهرة: دار الشروق، ١٩٨٢)؛ القطب محمد القطب طبلية، **الإسلام وحقوق الإنسان: دراسة مقارنة** (القاهرة: دار الفكر العربي، =

ونلاحظ أن كثيراً من البيانات والمواثيق التي صيغت لحقوق الإنسان في الإسلام إنما تعتمد بصيغة أو بأخرى على الميثاق العالمي، فهي تبدأ بتأكيد الحق في الحياة، ثم حق العلم والعمل وغير ذلك، راجعة بذلك إلى ما قرره الميثاق العالمي. وهكذا نرى أن مواقف الإسلاميين تجاه الميثاق العالمي لحقوق الإنسان تتأرجح بين مواقف ثلاثة:

- قسم يرى أسبقية الدين الإسلامي في تأكيده لحقوق الإنسان، كما وجدنا لدى محمد عمارة ومحمد الغزالي وعلي عبد الواحد وافي وأبو بكر أحمد باقادر وغيرهم.

- أما القسم الثاني فمع اتفاقه مع القسم الأول بالنسبة لمسألة الأسبقية، فإنه يؤكد على الخصوصية الثقافية ولا يرى في عالمية الميثاق إلا عولمة مفروضة من قبل حضارة غربية سائدة، كما لاحظنا في آراء الغنوشي ومحمد أبو القاسم حاج حمد وغيرهما.

ويعتقد أحد الباحثين أن السبب في اختلاف الإسلاميين مع الرؤية الغربية لحقوق الإنسان من منظور النسبية الثقافية يعود إلى أسباب عملية مرتبطة بالعقيدة، إذ تقرر المادة ١٨ من الإعلان العالمي لحقوق الإنسان حق كل فرد في حرية الفكر والضمير والديانة، مما يعني إمكانية تغير الدين، وهذا ما يسمى بالردة في الإسلام وحكمها القتل، ويدور نقاش طويل حول الردة: هل هي تهمة سياسية تقضي على مرتكبها تهمة الخيانة العظمى، وبالتالي القتل كما في كل دول العالم، أم هي دينية تدخل ضمن حقوق الإنسان التعبدية والاعتقادية؟[٥٢].

- أما القسم الثالث فينقد بشدة ازدواجية المعايير المتخذة تجاه حقوق الإنسان في العالم الغربي، كما عبر عن ذلك محمد ضيائي ومصطفى المحقق الداماد وغيرهما.

وعموماً، فقد بدأ التأسيس الإسلامي لحقوق الإنسان في أواخر

= ١٩٧٦)، وعبد الوهاب عبد العزيز الشيشاني، **حقوق الإنسان وحرياته الأساسية في النظام الإسلامي والنظم المعاصرة** ([د. م.]: مطابع الجمعية العلمية الملكية، ١٩٨٠).

(٥٢) علي، **التيارات الإسلامية وقضية الديمقراطية**، ص ١٨١.

الأربعينيات مع العودة إلى استخدام المقولة القرآنية حول الاستخلاف الإلهي للإنسان على الأرض في مواجهة مقولة «القانون الطبيعي» التي تأسس عليها الإعلان العالمي. وكان أول من استخدمها عبد القادر عودة، ثم طور محمد عبد الله دراز فكرة التكريم الإلهي هذه استناداً إلى القرآن، فقال بإن الإنسان كُرم من الله بأربع كرامات هي: كرامة الإنسانية والاستخلاف والإيمان والعمل[٥٣].

وكما يجد الباحث رضوان السيد ان الميثاق العالمي فرض نفسه على البيانات والمواثيق الإسلامية مع إضافات تفصيلية قليلة، بيد أن الاختلافات ما تزال واضحة تحت العناوين المشتركة، فالملاحظ أن الإعلانات الدولية تذكر أموراً كثيرة باعتبارها حقوقاً طبيعية بينما يؤصل الإعلان الإسلامي نفسه على القرآن والسنة، والآخر على الشريعة، ولذلك تتمايز اللهجة فتظل الإعلانات الدولية حقوقاً بينما تصبح الإعلانات الإسلامية تكاليف[٥٤].

ونلاحظ أن هذه الإعلانات تعمد دائماً إلى تأكيد الاستقلالية عن الغرب، مما يوحي بأنها ليست موجهة إلى المسلمين في دار الإسلام وإنما موجهة إلى أطراف المجتمع الدولي الذي ينبغي أن يعلم إصرار المسلمين على التمايز والندية بسبب خصوصية نصوصهم وشخصيتهم[٥٥].

سنحاول الآن معالجة الإشكالية المتمحورة حول الخصوصية والعالمية، وذلك بتفكيك المقولات الأولية والنصوص البدائية لحقوق الإنسان.

في البداية، لا بد من أن نذكر أن هناك بعض المثقفين قد رفض مسألة الخصوصية من أصلها واعتبرها «مقولة» ابتدعها الإسلاميون والقوميون لرفض الميثاق العالمي لحقوق الإنسان باعتباره قادماً من الآخر (الغرب).

من هؤلاء نجد محمد أركون[٥٦]، وبسام طيبي الذي يرى أن عالمنا

(٥٣) السيد، «حقوق الإنسان في الفكر الإسلامي المعاصر بين الخصوصية والعالمية،» ص ٣٨.

(٥٤) المصدر نفسه، ص ٤٢.

(٥٥) المصدر نفسه، ص ٤٢.

(٥٦) انظر: محمد أركون، **الفكر الإسلامي: نقد واجتهاد،** ترجمة وتعليق هاشم صالح (لندن: دار الساقي، ١٩٩٠). في الواقع نجد اضطراباً لدى محمد أركون بالنسبة إلى هذه الفكرة، فأحياناً نراه يؤكد العالمية كما في الكتاب المذكور، ومرات أخرى في كتب من مثل: **أين هو الفكر الإسلامي المعاصر؟ من فيصل التفرقة إلى فصل المقال،** ترجمة وتعليق هاشم صالح (لندن: دار الساقي، ١٩٩٣)، يطرح مسألة الخصوصية ويهاجم الازدواجية الغربية في التعامل مع حقوق الإنسان.

الحالي يتميز بالعولمة العامة والجارفة على كل المستويات البنيوية، ويوافق على وجود بنى نموذجية خصوصية، لكنه يؤكد على السعي إلى إنشاء دعامة قانونية ثابتة لنظام عالمي على أسس مشتركة، لذلك ينعى على الإسلاميين بأنهم ليس لهم فهم لما هي الحقوق الإسلامية.

ويرى أن الذي يحول دون الوصول إلى ميثاق عالمي مشترك هو أن مؤلفي الحقوق المسلمة يرفعون أفضلية الوحي على العقل ولا أحد منهم يصادق على أن العقل مصدر للقانون. وهنا يكمن النزاع بين رؤية للعالم متمركزة حول الإنسان ورؤية للعالم متمركزة حول الإله.

لذلك يقترح حلاً بإصلاح الشريعة الإسلامية بجعل رؤيتها متمركزة حول الإنسان بدل الإله[٥٧].

هكذا يبدأ بفرض خصوصية للثقافة الإسلامية لينتهي بطرح غربي، وذلك بدعوته إلى إصلاح الشريعة الإسلامية لتتماهى مع الرؤية الغربية.

أما حيدر إبراهيم علي فيرى «أن التحفظ القائم على الاختلافات الثقافية مقبول، ولكن لا بد من تحديد ما هو العام والعالمي والإنساني مقابل الخاص والمحلي والجزئي». فهو يرى أن إعلان حقوق الإنسان «لا يمثل وجهة نظر ثقافية واحدة، فقد تم الاتفاق عليه بعد مناقشات طويلة شاركت فيها دول عديدة من كل العالم ولها عضوية في هيئة الأمم المتحدة»[٥٨].

سنبحث الآن في مدى عالمية حقوق الإنسان ومدى خصوصيتها، ولا يتم ذلك إلا بالرجوع إلى البذور الأولية التي انطلقت منها تلك الحقوق، فعندها فقط يتبين لنا الموقف الإنساني الحقيقي منها.

يرى محمد عابد الجابري أن الميثاق العالمي لحقوق الإنسان كان ثورة في ـ وعلى ـ الثقافة الغربية نفسها، وبالتالي فهو يحمل صفة العالمية، ثم يعمل على «التأصيل الثقافي» في المرجعيتين الغربية والإسلامية اعتماداً على فلسفة الحقوق الإنسانية، فيؤكد أن المرجعية الغربية كانت مرجعية عقلية مستقلة تتجاوز سلطة

---

(٥٧) بسام طيبي، «الإسلام وحقوق الإنسان الفردية،» في: **الإسلام وعالمية حقوق الإنسان،** ص ٦٩.

(٥٨) علي، **التيارات الإسلامية وقضية الديمقراطية،** ص ٣٤٤.

الكنيسة وتعلو عليها، وتقوم على ثلاث فرضيات:

- التطابق بين نظام الطبيعة ونظام العقل.
- افتراض ما أسموه بـ «حالة الطبيعة».
- ثم فكرة العقد الاجتماعي.

ويقول بعد عرضه للمقولات الثلاث بأنه واضح أن هذا النوع من التأسيس لحقوق الإنسان الذي قام به فلاسفة أوروبا في العصر الحديث يتجاوز الخصوصيات الثقافية. إنه تأسيس يرجع بحقوق الإنسان إلى «البداية» إلى ما قبل كل ثقافة وحضارة، إلى حالة الطبيعة ومنها إلى العقد الاجتماعي المؤسس للاجتماع البشري، وبالتالي إلى الثقافة والحضارة، وبالتالي نصل إلى عالمية الحقوق الإنسانية. ثم نراه يعود ليؤسس فرضياته في المرجعية الإسلامية، فيعرض لآيات قرآنية تدعم ـ بحسب قراءته ـ رؤيته، فيعتبر أن الآية ﴿**إن في خلق السماوات والأرض واختلاف الليل والنهار والفلك التي تجري في البحر بما ينفع الناس وما أنزل الله من السماء من ماء فأحيا به الأرض بعد موتها وبث فيها من كل دابة وتصريف الرياح والسحاب المسخر بين السماء والأرض لآيات لقوم يعقلون**﴾[٥٩] توحي بأن نظام الطبيعة هو نفسه نظام العقل، فنظام الطبيعة هنا ﴿**السماوات والأرض واختلاف الليل والنهار**﴾ آيات يدرك العقل مغزاها ودلالتها، وواضح أن العقل ما كان ليدرك مغزى نظام الطبيعة لو لم يكن نظام العقل هو نفسه مطابقاً لنظام الطبيعة. ويرى أن الإسلام دين الفطرة، والفطرة في الخطاب القرآني يكاد يكون مطابقاً لمفهوم «حالة الطبيعة»، ففي القرآن ﴿**فأقم وجهك للدين حنيفاً فطرت الله التي فطر الناس عليها لا تبديل لخلق الله ذلك الدين القيم، ولكن أكثر الناس لا يعلمون**﴾[٦٠].

ثم يختتم بقوله: إن فرضية العقد الاجتماعي أسست للثورة البرجوازية ثورة الطبقة الوسطى، أما الدعوة الإسلامية فهي أسست لثورة المستضعفين على المستكبرين، ثورة التوحيد على الشرك.

---

(٥٩) **القرآن الكريم**، «سورة البقرة،» الآية ١٦٤.

(٦٠) المصدر نفسه، «سورة الروم،» الآية ٣٠.

وهكذا ينتهي إلى التماس العالمية لحقوق الإنسان في الإسلام بالاستناد إلى المرتكزات النظرية نفسها التي بنى عليها فلاسفة أوروبا في العصر الحديث حقوق الإنسان[٦١].

ونخلص إلى أن حقوق الإنسان إنما تنطلق من الإنسان من حيث هو إنسان بغض النظر عن طائفته أو موطنه أو مذهبه.

أما مواقف الإسلاميين فهي تتنوع وتختلف، كما رأينا، لكنها تصب جميعاً في خانة الرفض ومحاولة فرض الخصوصية، ونرى أن هذا الموقف ليس موقفاً من حقوق الإنسان بقدر ما هو موقف تجاه الغرب عموماً، هذا الغرب الذي دأب الإسلاميون على مهاجمته ورفض ثقافته، مما خلق لدينا جرحاً أنثروبولوجياً بحسب تعبير جورج طرابيشي[٦٢]، إذ نشعر بأن نرجسيتنا قد امتهنت إن قبلنا مفهوماً أو حتى مصطلحاً غربياً، وإن كان ذلك المفهوم أو المصطلح يحمل سمة الكونية والعالمية ولا يعبر عن خصوصية ثقافة معينة. والآن لننتقل إلى بحث المستوى العملي لنرى كيف تطبق أمثال هذه البيانات والمواثيق.

رابعاً: واقع حقوق الإنسان في الوطن العربي والعالم الغربي

ربما أبدع أحد الكتاب الأمريكيين الساخرين حين كتب مقالة جعل عنوانها «من أنا» ثم جاء جوابه لنفسه عن نفسه قائمة من أرقام كأن يقول مثلاً: «ولدت عند تقاطع خط عرض ٤٢ مع خط طول ٦٣، عمري ٤٧، طولي ١٧٥ سنتمتراً، وزني ٧٥ كيلوغراماً، أسكن رقم ١٩ شارع ٧٤، بطاقتي الشخصية رقمها ٣١٨٩، ورقم سيارتي ٨٥٤٩، ورقم حسابي في

---

(٦١) الجابري، **الديمقراطية وحقوق الإنسان**، ص ١٤٥ ـ ١٥٤. للمزيد من الاطلاع حول هذه النقطة، انظر: أمير موسى، **حقوق الإنسان: مدخل إلى وعي حقوقي**، سلسلة الثقافة القومية؛ ٢٤ (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٤)؛ سعاد الصباح، **حقوق الإنسان في العالم المعاصر** (الكويت: دار سعاد الصباح، ١٩٩٧)، وبن عاشور، «حقوق الإنسان بين الكونية والخصوصيات،» ص ٦٨.

(٦٢) انظر: جورج طرابيشي، «الانفتاح والانغلاق في ثقافتنا؛ الجرح الانثربولوجي في الصلة؛ صلتنا بالغرب،» **أفكار** (٢٨ شباط/ فبراير ١٩٩٧)، وداريوش شايغان، **النفس المبتورة: هاجس الغرب في مجتمعاتنا** (لندن: دار الساقي، ١٩٩١).

البنك ٦٣٨١٧، وهكذا أخذ الكاتب يرص أرقاماً حتى ملأ المساحة الورقية المخصصة لمقالته، جاعلاً كلمة الختام «هذا هو أنا».

وواضح أن الكاتب لا يسخر من شخصه فقط، بل يسخر من العصر كله، من حيث تحويله إلى أرقام، حتى لقد أصبح اسم الرجل مجرد رمز لا يشير إلى إنسان بذاته[٦٣].

وللسبب ذاته انتشرت الفلسفة الوجودية والتي تجعل من الإنسان محور رؤيتها ومركزها، ليس في الثقافة الغربية فحسب، بل وفي جميع أرجاء العالم. فنجد أونامونو يبشر بها في الثقافة الإسبانية، وبرديائيف في الثقافة الروسية، وعبد الرحمن بدوي أشهر من نادى بها في الثقافة العربية، بل وأخذت حيزاً واسعاً في الفلسفة اليابانية المعاصرة[٦٤].

ووجدنا فلسفة التشيؤ كما عبر عنها جورج لوكاتش تلقى القبول، وفلسفة الاغتراب كما بلورها اريك فروم تشغل معظم المثقفين والمفكرين[٦٥].

كل ذلك إنما يعبر عن الامتهان الذي يعيشه الإنسان أينما كان، أما عند الحديث عن حقوق الإنسان في الوطن العربي فإنه يثير شجوناً ويرسم صورة قاتمة كئيبة، فمن غياب الحريات العامة إلى تفاقم الانتهاكات اليومية، وفرض المراقبة السياسية والفكرية على الأفراد، والخلط المتزايد والفاضح بين الدولة والحزب الواحد، وتعميم إجراءات العسف السياسي والقانوني، والتمييز المكشوف بين المواطنين والقمع والعقاب الجماعيين؛ كل هذه الظواهر التي لا يمكن أن تخفى على عين أي مراقب، إنها تشكل الحقيقة اليومية للسلطة في المجتمعات العربية وتعكس القطيعة التي لا تكف عن التفاقم بين الدولة والمجتمع[٦٦].

---

(٦٣) انظر: زكي نجيب محمود، **رؤية إسلامية**، ط٢ (بيروت؛ القاهرة: دار الشروق، ١٩٩٣).

(٦٤) انظر: عبد الرحمن بدوي، **دراسات في الفلسفة الوجودية** (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٨٠)، ويوري كوزلوفسكي، **الفلسفة اليابانية المعاصرة**، ترجمة خلف محمد الجراد (بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، ١٩٩٥)، ص ٨٩.

(٦٥) انظر: مجاهد عبد المنعم مجاهد، **الاغتراب في الفلسفة المعاصرة** (دمشق: سعد الدين للطباعة والنشر، ١٩٨٥)، وحسن محمد حسن حماد، **الاغتراب عند اريك فروم** (بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، ١٩٩٥).

(٦٦) برهان غليون، **المحنة العربية: الدولة ضد الأمة** (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٣). وللمزيد من الاطلاع، انظر: حسين جميل، **حقوق الإنسان في الوطن العربي**، سلسلة الثقافة القومية؛ ١ (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٦)، وعلي الدين هلال [وآخرون]، **الديمقراطية** =

ووصلت بعض البلدان العربية إلى تصدير مواطنيها كعبيد، وليس ذلك بالمعنى المجازي، فبعض البلدان العربية مع استفحال أزمتها الاقتصادية عمدت إلى إجراء عقود مع دول أجنبية على أساس تقديم اليد العاملة لقاء مبلغ من المال عن كل رأس، وكل ذلك لا يمثل شيئاً أمام حقيقة أن الناس أصبحوا يفضلون عبودية المهجر حيث لا حقوق سياسية على عبودية الوطن، فهناك على الأقل يوجد الكلأ الأخضر(٦٧).

وما انتشار هجرة الأجنة (حيث يذهب المواطن العربي إلى دولة أجنبية لينجب طفلاً هناك يتمتع بجنسية تلك الدولة، كي تعامله السلطات إذا عاد إلى وطنه الأم كمواطن أجنبي له حقوق محفوظة لا كمواطن عربي) إلا شكل من أشكال فقدان الكرامة لدى الإنسان العربي.

وفي التقرير السنوي الذي يعده مجموعة من الباحثين لمجلة **المستقبل العربي** وينشر تحت عنوان «حال الأمة العربية» نطالع واقع حقوق الإنسان لعام ١٩٩٥، فندرك ما يلي:

- **ممارسة الحقوق الأساسية**: ظلت أخطر الانتهاكات تتمثل في إهدار الحق في الحياة على نطاق واسع، وجرى تشريد آلاف الأسر في هجرات داخلية وخارجية، وكذلك استمر الصراع بين الحكومات والجماعات السياسية الإسلامية يمثل أحد المصادر الأساسية لانتهاك الحق في الحياة في مصر والجزائر، ورافق ذلك موجات من الاعتقالات، واتسع نطاق التعذيب خلال عمليات الاستنطاق أو خلال الإجراءات الانتقامية من الخصوم السياسيين، وكذلك استمر إهدار الضمانات القانونية وسبل الإنصاف الوطنية بالتوسع في إحالة المدنيين إلى القضاء العسكري والمحاكم الاستثنائية.

- أما **ممارسة الحريات الأساسية**، فلم تكن أفضل حالاً من ممارسة الحقوق الأساسية، فاستمر حظر العمل الحزبي، أما حرية الرأي والتعبير فقد

= **وحقوق الإنسان في الوطن العربي**، سلسلة كتب المستقبل العربي؛ ٤، ط ٢ (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٦). ويمكن مراجعة التقارير السنوية للمنظمة العربية لحقوق الإنسان وتقارير منظمة العفو الدولية.

(٦٧) برهان غليون، **بيان من أجل الديمقراطية**، ط ٤ (بيروت: مؤسسة الأبحاث العربية، ١٩٨٦)، ص ٤٨ و٨٤ ـ ٨٥.

تعرضت للضغط على جهتين: **الأولى** من جانب الحكومات، **والثانية** من جانب المتطرفين، وجرى تقييد حرية الصحافة والنشر.

ولكن يظل أسوأ الانتهاكات هو الذي وقع على الحق في المشاركة والذي يمثل حجر الزاوية في الحريات الديمقراطية، فمعظم نتائج الانتخابات التي أجريت في عام ١٩٩٥ كرست ظاهرة «احتكار السلطة» والتراجع عن التعددية السياسية والعودة إلى نظام الحزب الواحد عملياً في البلدان التي تخلت عنه قانونياً[٦٨].

والطريف أو المخزي في الأمر ـ لا أدري ـ أننا نطالع العبارات نفسها في التقرير المقدم عن عام ١٩٩٦، ولكن بإضافة كلمتين هما:

ـ ممارسة الحقوق الأساسية: نمط ثابت من الانتهاكات.

ـ ممارسة الحريات الأساسية: تراجع مطرد[٦٩] (وأتساءل متى تقدمت حتى تتراجع!).

كل ذلك يعكس واقع حقوق الإنسان في الوطن العربي.

والغريب أن معظم الدساتير العربية تحرص على تضمين نصوصها قدراً كبيراً من الاحترام لحقوق الإنسان[٧٠]، بل ومع ضغط التحولات الدولية على

(٦٨) «حال الأمة العربية: الأوضاع السياسية والاجتماعية والاقتصادية للأمة العربية خلال العام ١٩٩٥،» **المستقبل العربي،** السنة ١٩، العدد ٢٠٧ (أيار/مايو ١٩٩٦)، ص ٤٤ ـ ٤٥.

(٦٩) «حال الأمة العربية: الأوضاع السياسية والاجتماعية والاقتصادية للأمة العربية خلال العام ١٩٩٦،» **المستقبل العربي،** السنة ٢٠، العدد ٢١٩ (أيار/مايو ١٩٩٧)، ص ١١٤ ـ ١١٥.

(٧٠) انتقى أحد الباحثين عدداً من الحقوق والحريات المنصوص عليها في الوثائق الدولية محاولاً تتبع الكيفية التي عولجت بها هذه الحقوق والحريات في الدساتير العربية ليصل إلى ان معظم الدساتير العربية تتقيد في قوانينها باحترام حقوق الإنسان المنصوص عليها في هذه الوثائق، فحرية الرأي والتعبير تنص جميع الدساتير على احترامها، ولكنها بالمقابل تعمل على تقييد هذه الحرية بالقانون في الأمور التي تتصل بالسلامة العامة أو أغراض الدفاع المدني، وتعكس بذلك تردداً واضحاً في الإقرار الكامل بحرية التعبير، أما حرية التجمع السلمي وهي تشمل الحق في تشكيل الأحزاب والنقابات والتجمعات السياسية فإن الدساتير تتفاوت من دساتير تنص على التعددية، إلى دساتير تأخذ بنظام الحزب الواحد، إلى دساتير لا تبيح تكوين الأحزاب بتاتاً.

والخلاصة ـ حسب الباحث ـ أن ما تقرره الدساتير قانونياً يُفقد عملياً مع العديد من القيود التشريعية والإجراءات الاستثنائية علاوة على عدم الضمانة الحقيقية لهذه الحقوق. جعفر عبد السلام، **معالجة حقوق الإنسان في الدساتير العربية** (القاهرة: مركز البحوث والدراسات السياسية، [د. ت.])، نقلاً عن: زكي =

البلدان العربية على مستوى السياسة أو الاقتصاد أو وعي المثقفين الداخلي بحقوق الإنسان اضطرت بعض البلدان العربية كالمغرب وتونس والجزائر وموريتانيا ومصر واليمن ولبنان والأردن إلى الاعتراف بجمعيات حقوق الإنسان، إلا أن اجتماع وزراء الداخلية العرب المنعقد في ٨ كانون الثاني/ يناير ١٩٩٧ عبّر على لسان وزير الداخلية اللبناني ميشال المر أن البلدان العربية أصبحت تشك في هذه الجمعيات وترى أن أعمالها وتحركاتها لا تهدف إلى حماية حقوق الإنسان بل إلى شل عمل الأجهزة الأمنية[٧١].

وفي النهاية لا بد من أن نذكر أنه حتى على المستوى النظري تم تغييب مادة «حقوق الإنسان» كتخصص قائم بذاته في الدراسات الحقوقية في الجامعات العربية وجعل تدريسها مشتتاً وموزعاً على مواد عدة يمكن أن تدرس ضمنها ويمكن ألا تدرس بحسب اهتمام الأستاذ المكلف بالمادة[٧٢].

أما بالنسبة إلى حقوق الإنسان في العالم الغربي، فنجد أنه بالرغم من اتساع الاهتمام بذلك والتصريح بإعطائها أولوية أكثر، إذ صرحت بذلك الحكومة البريطانية الجديدة بزعامة حزب العمال، ورغم أن صيغة حقوق الإنسان فرضت نفسها حتى على الشركات المتعددة الجنسيات في ظل عولمة اقتصاد السوق، كما أعلنت شركة «شل» النفطية عابرة القارات أنها ستعطي أولوية لحقوق الإنسان في حقولها الاستثمارية؛ رغم ذلك كله، فإن الممارسة العملية تنطق بغير ذلك[٧٣].

وكما ذكر جان مورانج: «انه عندما نتحدث عن أزمة الحريات في أوروبا الغربية، ننسى بسرعة أن شخصاً واحداً من ستة يحظى اليوم بفرصة العيش ضمن إطار الديمقراطية الليبرالية»[٧٤].

= حنوش، «حقوق الإنسان العربي وترسيخ العملية الديمقراطية والحرية السياسية،» **دراسات عربية**، السنة ٣٣، العددان ٥ ـ ٦ (آذار/مارس ـ نيسان/ابريل ١٩٩٧)، ص ٨.

(٧١) صلاح الدين الجورشي، «حكوماتنا وجمعيات حقوق الإنسان،» **الحياة**، ٢٤/٤/١٩٩٧.

(٧٢) علي كريمي، «الجامعات العربية وتدريس حقوق الإنسان،» **المستقبل العربي**، السنة ١٩، العدد ٢١٠ (آب/أغسطس ١٩٩٦)، ص ٣٠.

(٧٣) خالد الحروب، «شل «صحوة جزئية متأخرة»،» **الحياة**، ٦/٥/١٩٩٧.

(٧٤) مورانج، **الحريات العامة**، ص ١٣٨.

أما بالنسبة للمسألة الأكثر حساسية، ألا وهي الازدواجية التي تتعامل بها السياسة الغربية مع الشعوب الأخرى بالنسبة لحقوق الإنسان، فقد شكلت عائقاً مهماً منع من اقتناع دول الجنوب بجدوى المطالبة بتلك الحقوق، ففي الوقت الذي يرفع به الغرب تلك الحقوق معلناً أنها تشكل الرؤية المركزية لسياسته نراه يدعم الحكومات والأنظمة التي تنتهك باستمرار تلك الحقوق مع شعوبها.

وللذكرى نورد أن فرنسا رفضت في مؤتمر وزراء خارجية دول الاتحاد الأوروبي الذي عقد في هولندا أن يضمن البيان الختامي إدانة للصين الشعبية لانتهاكها لحقوق الإنسان لأنها كانت تتوقع التوقيع معها على صفقة طائرات بقيمة ٥٠٠ مليون دولار أمريكي، مما دفع بعض الصحفيين إلى التعليق بسخرية: «قائمة الأسعار في بورصة حقوق الإنسان»[٧٥].

ويعبر علي حرب عن ذلك: «إن إعلان شرعة حقوق الإنسان وقيام المؤسسات الدولية لم يغير شيئاً من نظرة الغربيين أو معاملتهم للشعوب الأخرى، فما زال الأمر كما كان عليه: عدم الاعتراف بحقوق الجماعات الأخرى التي لا تنتمي إلى العالم الغربي أو التي لا تمت بصلة إلى فضاء الثقافة الغربية، وإذا كان هذا الوضع قد تغير بعض الشيء فبعد كفاح مرير، أو لتغير في موازين القوى وليس لشيء آخر»[٧٦].

أما هاشم صالح، فيعبر عن ذلك بصيغة أكثر عنفاً وثورية: «ما معنى «حقوق الإنسان» بالنسبة للوعي الإسلامي المعاصر؟ إنها ترف لا معنى له أو حيلة غربية للضحك علينا أو أكذوبة خرافية أو حتى كفر وهرطقة، لماذا؟ ليس لأن الإسلام بجوهره مضاد لحقوق الإنسان، وإنما لأن مجتمعاتنا لم تشهد ذلك المسار التاريخي للحداثة كما حصل للمجتمعات الأوروبية طيلة مائتي عام، وبالتالي فتبدو لنا زينة خارجية تتحلى بها بعض الجماعات المسيسة

---

(٧٥) محمد الهاشمي الحامدي، «قائمة الأسعار في بورصة حقوق الإنسان،» **المستقلة**، ١٤/٤/١٩٩٧.

(٧٦) علي حرب، **خطاب الهوية سيرة فكرية** (بيروت: دار الكنوز الأدبية، ١٩٩٦)، و**حقوق الإنسان معارك مستمرة بين الشمال والجنوب**، إعداد وتحرير أمير سالم (القاهرة: مركز الدراسات والمعلومات القانونية لحقوق الإنسان، ١٩٩٤). وهو عبارة عن عرض توثيقي للمؤتمر العالمي لحقوق الإنسان الذي عقد في مدينة فيينا في حزيران/يونيو ١٩٩٣.

وتستخدمها لأغراض لا علاقة لها بالإنسان وحقوقه»[٧٧].

خامساً: من أجل تنمية الوعي بحقوق الإنسان في الوطن العربي

وبعد كل هذا الواقع المزري بالإنسان وقيمه، ألا يحتاج ذلك إلى تنمية أو خلق أو إيقاظ وعي بحقوق الإنسان، كما عبر موريس أبو ناضر داخل الثقافة العربية ضمن دائرة الخطاب التي نتكلم فيها.

في عام ١٩٨٦ تمت المصادقة من طرف الجمعية العامة للأمم المتحدة على «إعلان حق التنمية» الذي اعتبر حقاً غير قابل للتصرف، وعرفت التنمية بأنها «عملية اقتصادية واجتماعية وثقافية وسياسية شاملة تستهدف التحسين المستمر لرفاهية السكان، والتوزيع العادل للفوائد الناجمة عن التنمية»، وبالتالي أصبحت حقوق الإنسان هي الحقوق والمطالب التي لا يمكن تحقيقها إلا في مجتمع يعيش مخاض عملية تنموية شاملة، وهكذا ينتهي التصور الدولي إلى خلاصة مؤداها أن التنمية في عمقها هي تحقيق حقوق الإنسان، وأن هذه الأخيرة لا يمكن تحقيقها إلا في مجتمع مندرج في سياق عملية تنموية شاملة، وبذلك يكتمل الدور: حقوق شاملة وتنمية شاملة.

ولا تتم عملية التنمية بحقوق الإنسان في الثقافة الغربية إلا بإشراك عدد من الأمور منها عملية التأصيل لحقوق الإنسان داخل التراث العربي الإسلامي من أجل ترسيخ الفكر الحقوقي داخل هذا الوعي. وعلينا ألا ننسى دور وسائل الإعلام في رصد الانتهاكات اليومية والتعريف بحقوق الإنسان، إضافة إلى دور المراقب المرئي أو المعلوماتي لحقوق الإنسان، عن طريق تبادل أوضاع هذه الحقوق بين البلدان المختلفة. وأخيراً لا بد من ذكر دور نشطاء حركات حقوق الإنسان في رصد الانتهاكات الرسمية واللارسمية، وقد دعا بعض المثقفين إلى إنشاء محكمة عربية لحقوق الإنسان العربي[٧٨].

* * *

(٧٧) هاشم صالح، «الفكر العربي المعاصر ومسألة «الحركات الأصولية»: محاولة إيضاح،» **الوحدة**، السنة ٨، العدد ٩٦ (أيلول/ سبتمبر ١٩٩٢).

(٧٨) حسين جميل، «في سبيل إنشاء محكمة عربية لحقوق الإنسان العربي،» في: هلال [وآخرون]، **الديمقراطية وحقوق الإنسان في الوطن العربي**، ص ٢٤٧.

وفي الختام يعلم كلنا أن الحصول على هذه الحقوق لا يتم بالمناداة الفارغة بقدر ما يتم بالعمل النضالي من أجل امتلاكها، وخلق أعمال تراكمية ترسخ في الوعي العربي ضرورة احترام الحقوق الإنسانية، وجعلها رؤية مركزية تنطلق منها رؤيتنا إلى الذات والآخر.

أرجو أن أكون قد وفقت في نقل حقوق الإنسان من دائرة اللامفكر فيه إلى دائرة المفكر فيه ليحملنا ذلك على التفكير أو إعادة التفكير بجدية في أطروحاتنا ومقولاتنا لتنطلق كلها من رؤية حقيقية للإنسان وحقوقه.

القسم الثالث

الإسلام والجماعة الوطنية

(٥)
الإسلام وأزمة علاقات السلطة الاجتماعية(*)

برهان غليون(**)

أ - رؤية الإسلام

يشكل الإسلام مركز صراع وسجال عنيفين في المجتمع العربي الإسلامي المعاصر. ويكاد تقدير المواقف فيه يختلف من النقيض إلى النقيض. فهناك مَن يعتبر الإسلام السبب الأول في التخلف والاستبداد والانهيار العربي، ولا يقبل بأقل من إزالته من الوجود شرطاً للتقدم الاجتماعي والسياسي. وهناك مَن يعتقد أن الإسلام هو المنبع الأول والأخير لكل القيم والخيرات، وان التمسك به هو مبرر الحياة والمخرج الوحيد، وأن تخلف العرب والمسلمين وتراجعهم وهزيمتهم أمام الأمم والدول الأخرى نابع من التخلي عن الإسلام، ويدعو إلى تطبيق الشريعة والعودة إلى الدين وإلى السياسة الدينية والشرعية، باعتبارها الشرط الضروري للخروج من الوضع الراهن، ولإخراج الدولة ذاتها من المأزق الذي تعيشه: مأزق هيبة السلطة ومشروعيتها وكفاءتها معاً. فهو يؤمن أنه من دون الإسلام والقيم والشرائع المرتبطة به والنابعة منه لن يكون مصير الأمة العربية إلا الموت والفناء والاحتواء من قبل الدول الغربية والضياع فيها.

(*) نشرت هذه الدراسة في: **المستقبل العربي**، السنة ١٢، العدد ١٢٨ (تشرين الأول/أكتوبر ١٩٨٩)، ص ٢٤-٤٦.

(**) مدير مركز دراسات الشرق الأوسط، وأستاذ علم الاجتماع السياسي، جامعة السوربون - باريس.

كل هذا يجعل من الإسلام بالضرورة موضوع خلاف عنيف، ويطلق المعركة أو الصراع التاريخي مجدداً من حول الإسلام وداخله وفي معناه، حتى أصبح في الواقع من المستحيل مقاربة موضوع الإسلام أو التفكير فيه وفي مستقبله ومصيره، ومن ثم في مستقبل المجتمع العربي ومصيره أيضاً، دون التفكير أو التأمل في مشكلة الموقف من الإسلام. فالموقف المتباين بشدة منه، أو بالأحرى المواقف المتناقضة من حوله لم تعد مجرد تفسيرات جزئية أو ترجمات بسيطة لتأويلات متنوعة، كما كان الأمر عليه في السابق، وفي الماضي، أي لم تعد تعبر عن خلافات إيجابية ومثرية داخل الوحدة، وإنما عن مشكلة حقيقية، هي مشكلة علاقة المجتمع العربي بدينه خصوصاً وبالدين عموماً، بل إن هذه المواقف لا تشكل اليوم فقط، جزءاً لا يتجزأ من حقيقة ما نسميه بالإسلام، وإنما تكاد تطغى على كل ما عداها، أو تتحول إلى المظهر الأول للممارسة الدينية وللتجربة الدينية العربية الإسلامية. إن ما نحن أمامه إذاً هو انفجار أو تفجر عنيف لما يمكن أن نسميه بالمسألة الإسلامية، أو بمسألة الدين في المجتمع العربي المعاصر. لا بل أكثر من ذلك، إن تفجر هذه المسألة لا يقتصر على الدين ومكانته في المجتمع العربي فقط، وإنما يطرح معه، نظراً إلى أهمية الموضوع وحساسيته، كل القضايا السياسية والثقافية، بل الاقتصادية الأخرى، ويظهر وكأنه مركز الاختيار الاجتماعي الأكبر بين نمطين متناقضين من أنماط المجتمع والمستقبل الاجتماعي. وهذا هو الأمر الذي يفسر كيف أن كل معارك المجتمع العربي النظرية والعملية وجدت لنفسها ركيزة أو مكاناً في هذا الصراع الجديد والمتجدد حول الإسلام. وجميع هذه المواقف والخلافات تدفع البعض اليوم إلى القول إن الإسلام، والدين عموماً، قد أصبح موضوع خلاف وفرقة وطائفية لا موضوع اتفاق ووحدة، كما تدفع البعض الآخر إلى الاعتقاد أن هذا الانشغال المتزايد من حول الإسلام وبالإسلام هو التعبير الإيجابي عن تزايد قوة الصحوة الإسلامية، وعودة الإسلام إلى الساحة الدولية وإرهاص ببدء تحول مشروع عودة الحضارة الإسلامية إلى مرحلة التحقيق[١].

(١) انظر في هذا المجال: فؤاد زكريا، **الصحوة الإسلامية في ميزان العقل** (بيروت: دار التنوير، ١٩٨٥)، وفرج فودة، **قبل السقوط: حوار هادىء حول تطبيق الشريعة الإسلامية** (القاهرة: [د.ن.]، ١٩٨٥). ومن الوجهة الأخرى، بعد كتابات حسن البنا، ثم أبي الأعلى المودودي وسيد قطب الذي نقل إلى =

ليس السؤال المهم في نظرنا الذي نود أن نطرحه هنا هو: ما موقفنا نحن من الإسلام؟ لأنه في جميع الأحوال لن يكون بعيداً عن هذا أو ذاك، ولكن السؤال الأهم هو من نوع منهجي: ما هي أسباب هذا الاختلاف، وما هي العوامل التي تحدد مواقف الفرق أو الجماعات المختلفة من الإسلام، أو التي تجعل من الإسلام موضوع اختلاف اجتماعي؟ بل إن هذا السؤال الذي يبدو لنا طموحاً أكثر من اللزوم، يمكن أن نرجع به إلى سؤال أكثر تحديداً هو: هل يمكن بالفعل إدراك وفهم الأسباب التي تجعل من الإسلام موضوع خلاف، أو بالأحرى تدفع إلى الخلاف في موضوع الإسلام؟

ولا أدعي أن هذه المقالة سوف تجيب عن أي من هذه الأسئلة بهذه العجالة، ولكنها تريد أن تضع بعض العلامات على الطريق، أو بعض المؤشرات من أجل تطوير محور البحث في المستقبل. ونحن نعتقد أن أهمية هذا الموضوع مرتبطة بتعميق وعينا حول موقفنا من الدين عموماً، الأمر الذي يساعدنا أو ينبغي أن يساعدنا على تطوير الرؤية المنهجية التي ينبغي أن تحكم في نظرنا، الآن وفي المستقبل، أي موقف من الإسلام، وترتفع من ثم بالمناقشة حول الدين والإسلام إلى المستوى الذي يتيح التوصل إلى حد أدنى من اللقاء والتوافق والإجماع، كي لا يكون الإسلام عامل فرقة، في الوقت الذي يشكل فيه أحد المقومات الرئيسية إن لم نقل المقوم الرئيسي حتى الآن للهوية العربية.

لن نطرح هنا إذاً تقدمية الإسلام، كما جرت العادة، ولا رجعيته، ولا صلاحيته للتقدم أو عدم صلاحيته. ولن نناقش طبيعته، إذا ما كانت علمانية أو لاهوتية، ولا في حقيقته هل هي التسامح أم التعصب، ولن نحلل معانيه ومضامينه الأخلاقية واللاهوتية والفلسفية، وإنما سوف نقتصر على إبداء ما نعتقد أنه ضروري لضبط الجدال الدائر اليوم من حول الإسلام وتنظيمه، بقصد إيصاله إلى النتائج المرجوة، ومن أجل ذلك لا بد، في البداية، من

= الوطن العربي فكرة الحاكمية لله، ففتح بذلك باب النقاش والصراع حول السلطة وفي السلطة، على مصراعيه، يمكن الرجوع إلى كتابات معاصرة لحسن الترابي وراشد الغنوشي ويوسف القرضاوي وفهمي هويدي ومحمد الغزالي ومحمد البهي وحسن حنفي، وغيرهم. انظر مثلاً: منير شفيق، **الفكر الإسلامي المعاصر والتحديات** (الكويت: دار القلم، ١٩٨٦)، الذي يتضمن قائمة مهمة بالمراجع الإسلامية الحديثة، ويقدم فكرة ممتازة عن التوجهات والمواقف والتيارات العاملة اليوم داخل الحركات الإسلامية، والخلافات القائمة داخلها.

فهم حقيقة هذه المعركة ودوافعها وآفاقها والرهانات المختلفة المرتبطة بها، واحتمالات تطورها في المستقبل ومخاطر انزلاقاتها أو الانحراف بها عن أهدافها. إن ما يبدو لنا أساسياً اليوم هو إذاً السياق الذي يجعل من هذه الأسئلة موضوعاً ملحّاً على المجتمع أو بعض أطرافه، والرهانات التي تنطوي تحته، أي بمعنى آخر، فهم الإشكاليات المختلفة والمتعددة التي بنتها وما زالت تبنيها أطراف المجتمع الرئيسية والمتباينة حول الإسلام وعلى الإسلام، لتجعل منه مرتكزاً سلبياً أو إيجابياً، ومن ثم محورياً، لفكرها أو ممارستها. وهذا يتطلب أيضاً فهم الأجوبة التي تطرحها على نفسها وعلى الإسلام، أو ما يعتقد كل منها على أنه الإسلام.

إنه باختصار معرفة ماذا يكمن وراء هذه الأشكلة للإسلام، أو ما يمكن أن نسميه بحق تحويل الإسلام إلى مشكلة رئيسية من مشاكل المجتمع العربي، وماذا يكمن وراء أشكال أو أنماط التعامل المتعددة مع المسألة الإسلامية من رهانات وأهداف ومخاوف وآمال وتوقعات إيجابية أيضاً.

ومن أجل توضيح هذه الإشكالية المنهجية سوف نبدأ بطرح أربعة أسئلة أولية:

السؤال الأول: مَن الذي يختلف في الإسلام؟ وهذا يعني معرفة القوى المتعاملة بالقضية الإسلامية، والمقصود بالقوى الجماعات أو المؤسسات التي لها دور فاعل أو تستطيع الفعل، والتي تملك خطاباً في الإسلام، ولها نوع من السياسة أو الاستراتيجية الخاصة بها لخدمة مصالح معينة ومشروع. ولهذا السبب فإنها لا تستطيع أن تقف مكتوفة الأيدي أمام ما يجري في الساحة العقائدية والدينية، وألا يكون لها بالتالي أهدافها الخاصة في الإسلام أو تحديدها لأهداف ورؤية معينة للإسلام.

السؤال الثاني: ما هو موضوع الاختلاف الحقيقي؟ وهو يشمل التوجهات الكبرى، أو إعادة توجيه النشاط الديني الطبيعي والعفوي عند الجمهور، كما يشمل الرؤية الخاصة بالتوظيف الديني، أو توظيف العصبية الدينية في بعض المجالات، ولتحقيق أهداف دينية أو غير دينية، كما تشمل نقاط الخلاف الجزئية المرتبطة بالتفسير أو الفقه أو الكلام أو القيم أو المبادىء النظرية. وينبغي عدم الاقتصار هنا على تحليل الخطاب الإسلامي، أو الخطابات الإسلامية لمعرفة التمايزات في ما بينها، ونقاط الخلاف التي تميز بعضها من البعض الآخر، وإنما ينبغي تجاوز ذلك إلى كل الخطابات التي يحملها المجتمع، أي القوى

المنظَّمة الفاعلة فيه، سواء أكانت إسلامية النزعة أم لا، خاصةً حزبية أم حكومية رسمية. فالاختلاف ليس مع الإسلاميين وإنما حول الإسلام بين إسلاميين وغير إسلاميين. ومن دون ذلك لا يمكن فهم الجدال الراهن والخروج منه، لأن الحوار سوف يتحول إلى اتهامات متبادلة بسوء الفهم، أو بالتأويلات الذاتية، أو أنه سيصبح محاكمة لاتجاه من وجهة نظر اتجاه آخر، وهو سقوط في المنهج الأيديولوجي وتراجع عن التحليل العلمي.

السؤال الثالث: ما هو أصل الاختلاف والانقسام ومسبّباته؟ والمقصود هنا تبيان العوامل المتعددة والمتباينة التي تعمل بشكل مختلف لدى الفئات أو الطبقات أو الأفراد أو المنظمات والمؤسسات، ومعرفة ما إذا كان الإسلام هو المنتج لهذا الخلاف بما هو مذهب أو بنية عقائدية دينية، الأمر الذي يعني أن أصل الانقسام اختلاف على الدين والتفسير الديني، أم أن هذا الخلاف يجد جذوره وأصله في أماكن وميادين أخرى اجتماعية أو سياسية لا علاقة للإسلام بها، وأن التفسير المتباين أو اللجوء إليه ما هو إلا وسيلة للتعبير عن الخلاف أو الانقسام. وفي هذه الحال فإن الاختلاف المذهبي لا يكون إلا أداة أو فرصة لبلورة تصادم في المصالح أو المواقف أو المواقع الاجتماعية أو السياسية أو الاقتصادية.

والسؤال الرابع: هل هناك أخيراً إمكانية لتجاوز هذا الخلاف أو للتوصل إلى تسوية في موضوع موقف العرب من الإسلام، أي من دينهم؟ وهل من الممكن بتجاوز الخلاف العقائدي، أو بالاتفاق على معاني الإسلام الحقيقي كما يقال عادة، أن نساهم في تجاوز الخلاف العملي الواقعي الاجتماعي الذي يدفع إلى إعادة تفسير الإسلام في كل الاتجاهات والإمكانات؟ لكن قبل ذلك هل هناك إسلام حقيقي، أي لا علاقة للتفسير البشري به، وما هو؟ ثم لو أمكن الوصول إليه، وبالتالي النجاح في تفكيك عقدة سوء الفهم المتبادل أو التفسيرات المتباينة الإسلاموية والمسلمة البسيطة، هل يمكن تنفيس الاحتقان الخطير الذي نشأ على قاعدة التأزيم المقصود أو غير المقصود لما نسميه اليوم بالمسألة الإسلامية، ومن ثم نزع فتيل الحرب الدينية الكامنة التي تغذيها في أغلب الأحيان المخاوف المتبادلة والمبالغة في الوقائع، من قبيل تكتيكات الحرب الوقائية أو تطور مشاعر الخوف أو القلق والذعر الناجمة عن الجهل، أو نتيجة التلاعبات السياسية الرسمية أو الحزبية أو الخارجية؟

٢- أصحاب الخطاب

يبدو لي بداية أننا نستطيع أن نحصي ثلاثة لاعبين حقيقيين داخليين، أي ثلاثة خطابات رئيسية في الإسلام، تحتوي على جميع الخطابات الجزئية أو التنوعات الأخرى:

الخطاب الأول هو دون شك الأكثر تلوناً بالفكر الإسلامي لأنه المطالب بتطبيق الإسلام في الحياة والسياسة، أو باعتبار الإسلام المرجعية الوحيدة أو الأولى للمجتمع العربي بما هو مجتمع إسلامي. وينطوي تحت هذا الخطاب، أو الوعي الفاعل الخالق لذات نشطة تخطط وتعمل لمشروع كل الجماعات الإسلامية الأصولية، سواء أكانت جهادية جذرية أم لا. ذلك أن جزءاً كبيراً من الاختلاف في الإسلام وحوله نابع أيضاً من جدلية الصراع والنزاع على الهيمنة والقيادة والتوجيه داخل المعسكرات ذاتها.

و**الخطاب الثاني** هو الدولة نفسها. ففي الواقع لم تكن الدولة العربية معنية كثيراً بامتلاك خطاب عن الإسلام، أي بالعمل بنشاط في هذا الحقل، إلا عندما أصبح خطاب الإسلام خطاب دولة، أي يشكل تحدياً مباشراً لسلطتها، وخطاباً نقيضاً لها، يطرح على نفسه مهمة الحلول مكان السلطة القائمة. وفي هذه الحالة لا بد للدولة من أن تملك رؤية وسياسة ووسائل عمل تدافع بها عن نفسها ضد ما تعتقد أنه تحدٍ لها من قبل الإسلام أو الفاعل الديني المتحول إلى فاعل نشط، لكن هذا الدور الدفاعي يمكن أن يتحول إلى دور هجومي أيضاً، أو أنَّ الدولة يمكن أن تنتقل إلى الهجوم، ولا نعني به الهجوم القهري والعنفي، فهذا هو الرد البوليسي، وإنما الهجوم يكون عندما تطرح الدولة ومَن يمثّلها رؤية مخالفة وممكنة للإسلام، أي تفسيراً مقنعاً وبديلاً للتفسير الأول. وهي تعتمد في ذلك عادة على جماعات العلماء التقليديين العاملين في مؤسساتها أو المنتمين إلى دائرتها. ولكن الدولة بحاجة إلى خطاب أو سياسة إسلامية ودينية حتى عندما لا تتعرض سلطتها إلى التحدي من قبل الإسلاميين. ولكنها في هذه الحالة تتخذ موقفاً تجريبياً يرتبط بحاجاتها السياسية أو بتأمين التوازنات السياسية التي تراها مناسبة لها. فإذا كان التهديد السياسي صادراً عن جماعات أو خطابات يسارية، يمكنها أن تناور بالتكتل الديني، وإذا كان التهديد دينياً تلجأ إلى المناورة بالتيار المناوىء، أي باختصار ليس للدولة العربية مذهب أو سياسة مبدئية من الدين طالما أن

الدين ليس له سياسة مبدئية من الدولة أيضاً. إنه يمكن أن يؤيدها أو أن يقف ضدها بحسب ما يراه ملائماً لمواقعه ووجوده ومصالحه.

الخطاب الثالث، وهو الأضعف بين الجميع، هو ما يمكن تسميته اليوم بالتكتل العلماني، أي التآلف الهش والجزئي وغير المنظم من جماعات المثقفين والسياسيين وأعضاء الأحزاب أو التنظيمات النقابية أو المهنية التي تمثل الأنتلجنسيا الحديثة أو المتأثرة إلى حد كبير بالفكر الحديث ونظرياته. وهذا الفاعل هو الذي يمثل الوعي الشقيّ في هذا الصراع الثلاثي، لأنه من بين الأطراف هو الوحيد الذي لا يملك قاعدة ثابتة وقوية، فهو لا يستند كالتكتل الإسلامي إلى التراث القوي والوعي الجماهيري والتقليد الذي يشكل نوعاً من العمق الاستراتيجي والخزان ونقطة الاستناد القوية للحركات الإسلامية الفكرية أو السياسية. وليس له مؤسسة كبيرة يستطيع أن يحتمي بها ويدافع بها عن نفسه كالدولة. إنه يقف إذاً محشوراً بين الطرفين وعليه يقع كل العبء في تلقي الضغوط المتبادلة وامتصاصها. وهو معرض لهذا السبب باستمرار إلى التمزق بين الانتماء إلى هذا المعسكر وخوض المعركة معه، أو ذاك، أي إلى الانقسام على نفسه. ولعل هذا الوضع الصعب هو الذي يفسر مبالغاته وخوفه المتزايد واستعداءه للسلطة أحياناً وتشاؤمه ويأسه[٢].

---

(٢) ينبغي القول إن الذين يساهمون بشكل أكبر في تغذية الرأي العام بالمعلومات والأخبار هم الصحافيون، وفي الوطن العربي يفتقر هؤلاء إلى الكثير من التكوين العلمي. وهم ميالون بطبعهم إلى المبالغة، لكن المبالغات تأتي أيضاً من طرف مثقفين كبار يعتقدون أنه من المصلحة تضخيم الخطر حتى يتم القضاء عليه. وقد لعبت الثورة الإيرانية دوراً كبيراً في تأجيج المشاعر تجاه الحركات الإسلامية، وعدم رؤية الدعوة الإسلامية إلا من زاوية تهديد الأمن أو التعامل مع الخارج أو الثورة الاجتماعية والسياسية. وقد تبنت مجلات وصحف عربية عديدة الحملة لخلق جدار ضد انتشار الدعوة. وكان من المتعارف عليه أن تتهم الحركة الإسلامية بأنها تدفع إلى الطائفية والانقسام.

انظر في هذا المجال: مطاع صفدي، «القومية العربية والإسلام الثوري،» **الفكر العربي المعاصر**، العدد ٢ (حزيران/يونيو ١٩٨٠)، حيث يقول: «فلا ينبغي أن ندهش إذا ما شاهدنا اليوم أنه مع امتداد الدعوات إلى الأيديولوجيات الدينية، تعصف ريح الطائفيات والعنصريات والقطريات من شاطىء البحر المتوسط إلى عمقنا الآسيوي مشرقاً وإلى جبال القبائل في الجزائر مغرباً».

انظر أيضاً: ناصيف نصار، «العرب والإسلام.. والثورة الإيرانية،» **الفكر العربي المعاصر**، العدد ٢ (حزيران/يونيو ١٩٨٠)، حيث يقول: «إن الحركة الثورية العربية تسير في خط معاكس للثورة السلفية لا على صعيد التحرر الاستقلالي، بل على صعيد الأهداف البعيدة، هذه الأهداف التي يمكن اختصارها في هدف كبير واحد هو عقلنة الحياة الاجتماعية القومية على مختلف صعدها، لا يرتاح أعداء العرب لتحقيقها، لأنها إذا تحققت تجعل من العرب قوة هائلة في العالم، ولذلك ستكون المعركة شاقة في السنوات المقبلة بين السلفيين الجدد، والثوريين التقدميين، المناضلين من أجل التحرر الكامل والعقلنة».

٣ - موضوع الخلاف

لكن الصورة تختلف عندما نأتي إلى موضوع الخلاف، أي الخطابات المتصارعة والمتنافسة. فالدولة لا تكاد تظهر أبداً إلا من وراء خطاب الإسلام المتسامح والمعتدل، أي الذي يشكل استمراراً لنمط النشاط الديني العادي واليومي، الممارس في المدارس والمساجد والحياة عموماً. إنه مزيج من الأخلاق الدينية والسيرة النبوية والتعبئة الجماعية والوطنية ضد الثقافة أو المخاطر الغربية. أما في الحالات الحرجة فإن هذا الخطاب يمكن أن يوجه مباشرة ضد الحركات المتطرفة، ليس باعتبارها تهديداً للأمن والسلم الأهلي، مما يمكن أن يشكل خطاب الدولة الضمني في هذا المجال، وإنما باعتبارها مخالفة لروح الإسلام وتعاليمه وقيمه الأساسية، أي باعتبار ما تمثله من تشويه لصورة الإسلام وتهديد له ولمكانته وموقعه من الدولة والمجتمع.

أما ما يظهر بشكل أقوى في هذا الجدل اليومي فهو في الواقع الصراع بين خطاب العلمانية الذي أخذ يمتلك أكثر فأكثر أدواته النظرية والمدافعين الصريحين عنه في المجتمع العربي، وخطاب الدولة الإسلامية أو إسلامية الدولة. ولكننا لو دققنا النظر لوجدنا أن هناك أكثر فأكثر، على مستوى الخطاب وموضوع الاختلاف، نوعاً من التحالف بين خطابات الدولة أو/و المشايخ أو العلماء وخطاب الأنتلجنسيا الحديثة، وهذا نابع من أن المعركة تبلورت في النهاية حول قضية أولى تشغل الجميع معاً، هي قضية علاقة الدين بالدولة، أو بالأحرى بالسلطة والسياسة عموماً. فالدولة والعلماء والمثقفون يشعرون أن قضيتهم قضية واحدة في منع التيارات الإسلامية من الاقتراب من الدولة، أي في النهاية، في الحفاظ على النظام الراهن على الرغم من كل الانتقادات التي يوجهونها له على صعد أخرى. ومن الطبيعي أن يُضعف هذا التحالف لإسلاميين ويعزلهم نسبياً. لكن عزلتهم هذه لا تنبع في الواقع من قوة التحالف المناوىء، بقدر ما تنبع من نجاح هذا التحالف في حصر الخلاف في موضوع الدولة والسلطة السياسية. فقد أجبرهم ذلك على خوض المعركة على أرضية خصومهم وحرمهم من ميادين قوتهم في المواقع الدينية الأساسية، الأخلاقية والاجتماعية والثقافية، وسمح بتشديد العزلة من حولهم على مستوى الرأي العام الذي قد يتعاطف معهم في قضايا أخرى لكنه يتردد في التسليم لهم بالسلطة.

وبشكل عام وإذا أردنا الاختصار، قلنا إن الخلاف يكاد يتركز حول موقع الدين من وفي الدولة، وأنه في الميادين الأخرى يكاد يكون هناك ميل عام إلى القبول بالتنازلات المختلفة الممكنة، ولأن المعركة تمحورت حول موضوع السلطة والدولة فقد اشتد التركيز على مفاهيم العلمانية والدولة الدينية أكثر فأكثر، وظهر وكأنه بالأساس صراع بين الأنتلجنسيا الحديثة، وبين الحركات الإسلامية الجديدة، أي بين ما يطلق عليه اليوم التيار الأصولي، بكل فئاته، والتيار العلماني أو القومي العلماني أو الحديث أو التحديثي أو الديمقراطي، كما يتردد أكثر فأكثر.

وعلى عكس ما قد يبدو في المظهر، ليس سبب الصراع ظهور جماعات متطرفة هنا وهناك، ولكن سعي كل معسكر إلى نشر مرجعيته أو قيمه المرجعية على كامل الميادين الاجتماعية، بحيث إن العلماني لا يرى إمكانية للاستمرار والتقدم إلا بعلمنة كل نواحي الحياة الاجتماعية، وتخليص السياسة والاقتصاد والتعليم والثقافة من تأثيرات الدين والعقيدة الدينية، وأن الإسلامي لا يرى مثل هذا الحل هو الآخر إلا في أسلمة الدولة والاقتصاد والعلم والثقافة. فلأول مرة أصبح لدينا كلام عن مشروعين اجتماعيين: **مشروع** يسمي نفسه المشروع الحضاري القومي، يقصد العلماني، **والثاني** الذي يسمي نفسه المشروع الحضاري الإسلامي(٣). وهذا يعني أيضاً لأول مرة انهيار التقليد الكلاسيكي لتعايش مرجعيات ومنظومات فكرية مختلفة في إطار وتحت ظل دولة واحدة.

---

(٣) لا يستطيع المرء إلا أن يعبر عن دهشته بتراجع مفهوم المشروع الحضاري الإسلامي وازدياد تقلصه وانكفائه على نفسه. فقد كان بالنسبة إلى حسن البنا الذي كان يأخذ على الحضارة الغربية أنها تجاهلت الإنسان لمصلحة الآلة والتقانة، دعوة إلى أخوة إنسانية تكون محور رسالة الإسلام الحضارية، وتبشيراً بالفكرة العالمية وإبطال كل عصبية، ونداء إلى الإخوة بين كل الأديان، وتعبيراً عن أن الإسلام شريعة السلام والرحمة. انظر: حسن البنا، **السلام في الإسلام وبحوث أخرى: مجموعة كتابات الإمام الشهيد حسن البنا** (القاهرة: دار الفكر الإسلامي، ١٩٧١)، ص ٨، وسيد قطب، **السلام العالمي والإسلام** (بيروت: دار الشروق، ١٩٦٧)، حيث يؤكد قطب على محورية الإنسان في المشروع الحضاري الإسلامي، ويضيف قائلاً: «النظام الغربي انتهى لأنه لم يعد يملك رصيداً من القيم يسمح له بالقيادة. والمطلوب قيادة تملك إبقاء وتنمية الحضارة المادية التي وصلت إليها البشرية عن طريق العبقرية الأوروبية في الإبداع المادي، وتزود البشرية بقيم جديدة، وبمنهج أصيل، وإيجابي، وواقعي في الوقت ذاته، والإسلام هو الذي يملك ذلك».

إن ما حصل في الواقع هو أن تجذّر الموقفين جعل منهما خيارين شاملين وبالضرورة متنافيين لا يمكن التوفيق بينهما أو التوصل فيهما إلى أي حل وسط: فإما أن يكون المجتمع إسلامياً بالمطلق أو أن يكون علمانياً بالمطلق أيضاً. وقد نشأ، على أثر ذلك، التشديد المتجدد على قضايا كان الفكر العربي يبحث فيها باستمرار عن تسويات، مثل قضية العلمانية، أو قضية التطبيق السياسي للشريعة. إن الصراع المتفجر هو النتيجة الحتمية لتصورين لا يمكن التوفيق بينهما، وفي الوقت نفسه لا يمكن تجاهل وجود ونفوذ أي منهما والحاجة إليه. فهل من الصحيح أن التسوية مستحيلة مطلقاً في هذا الميدان، وما هو السبب الذي أدى إلى هذا التجذر الراهن؟ إن الجواب عن هذا السؤال الأخير هو الذي يستطيع أن يعدل من نظرة كل تيار لحقيقة الصراع ودوره ومكانته فيه وفي المجتمع.

٤ - لماذا نختلف في الإسلام؟

لو استثنينا فئة من العناصر النشطة الاجتماعية لا بد من أن نلاحظ أن الأغلبية العظمى من الجمهور لا تحتاج، كي تعيش إسلامها، أو انخراطها في الحداثة والتحديث ونظام الاستهلاك الراهن، إلى أي نظرية أو فكرة محددة أو عقيدة، بل إنها على عكس الفئة الأولى التي سوف نبين طبيعتها تعيش الوضعين الإسلامي وغير الإسلامي في الوقت نفسه دون أن تشعر بأي تناقض في موقفها. وهي تنجح في الجمع بين منطقين وعالمين ونمطين من التفكير والحياة، كما يجمع المرء بين لغتين دون أن يخلط في كلامه إحداهما بالأخرى. وهذا الوضع هو الذي يسمح بالسؤال عن سبب الشعور عند فئة أخرى بأن تعايش نمطين للتفكير والسلوك بحسب المستويات والميادين أو الأنشطة الاجتماعية يستحيل الاستمرار فيه، وأنه لا بد من تحقيق التجانس أو التعميم المطلق لنمط منهما، في هذا الاتجاه أو ذاك. والجواب نفسه يدلنا على طبيعة هذه الفئة الخاصة التي تشغلها النظرية ويشغلها الانسجام العام.

فهذه الفئة الخاصة والاستثنائية هي بالضرورة تلك التي تقع على عاتقها مهمة إحلال النظام في المجتمع، أو إخضاع الاجتماع المدني إلى نظام. إنها الفئة أو بالأحرى الفئات التي تشارك بشكل أو بآخر، وبطريقة نشطة إيجابية، أو بطريقة ساكنة، في تحقيق السلطة العامة، أو في خلق المجتمع وتأسيسه

كنظام، أي في جعله مؤسسة، أو أيضاً كما نقول اليوم مأسسته. إنها النخبة الاجتماعية، ولا نعني بالنخبة الفئة الحاكمة أو المرتبطة بالعمل السياسي، وإنما تلك التي تعمل في المعارضة أيضاً، بل خارج السياسة أيضاً، من أجل خلق وتكوين التوازنات المتعددة: الثقافية والاقتصادية التي تشكل جوهر النظام الاجتماعي السياسي. كما لا نقصد بالنخبة الفئة الفاعلة المنتجة من قادة فكريين واقتصاديين وسياسيين، وإنما جميع العناصر والدوائر التي تشارك هذه القيادات دورها أو التي تتيح لها تحقيق مهامها من أعضاء فاعلين دون أن يكونوا أصحاب التصميم والتنظيم. وكل الفاعلين الذين تحدثنا عنهم يقعون في دائرة هذه النخبة.

وهذه النخبة ليست مسؤولة إذاً بشكل عام عن إعطاء صورة ورؤية عن مسيرة المجتمع ومستقبله فقط، ومن ثم عن تحديد القيم التي ينبغي أن تحكمه وتوجهه، ولكنها مسؤولة أيضاً عن التعبير عن مختلف المصالح التي تتصارع فيه، وفي مقدمتها مصالح أطراف النخبة نفسها، القديمة والحديثة، البيروقراطية والتكنوقراطية، المثقفة والعسكرية، الاقتصادية والسياسية... إلخ. إن الصراع على القيم الموجِّهة هو الصراع على توجيه المجتمع نفسه إذاً، وتنظيم المصالح الكبرى وتحديدها، أو تعيين حجمها. وهذا التوجيه يتضمن إقامة التوازنات المختلفة، بما فيها وفي مقدمتها التوازن النفسي والثقافي الذي بتحديده الذهنية المهيمنة عامة يفتح آفاق تطور البعض ويغلقها بالنسبة إلى الآخرين، ويدعم طموح البعض ويخمد آمال وطموحات البعض الآخر.

كل الذين يدخلون إذاً بشكل أو بآخر في دائرة النخبة و يطمحون إلى المساهمة في السلطة، السياسية أو الثقافية أو الاقتصادية، أي الذين يحلمون بالقيام بدور عام يتجاوز حدود مصالحهم الشخصية المباشرة، مهتمون بصورة أو بأخرى، وبحسب طموحاتهم وحجمها وآفاقها، بالمعركة المتفجرة حول طبيعة لائحة القيم التي ينبغي أن تحكم المجتمع. وهؤلاء جميعاً ليسوا مجرد أفراد وإنما هم تجمعات أو هيئات أو قوى أو مؤسسات. إن الدولة هي أحد الفاعلين في هذا الصراع، تماماً كما هي الأحزاب والنقابات، والتيارات الفكرية المبلورة والمثقفون، وفي هذا الصراع كما في كل صراع لا بد من أن تنشأ تحالفات وتجمعات أكبر. ويمكن للدولة مثلاً أن تستخدم المثقفين أو تتحالف معهم ضد أطراف النخبة الإسلامية النشطة، أو أن تفعل العكس في

أحيان أخرى، بحسب حاجتها إلى تحقيق توازن القوى السياسي. كما يمكن للمثقفين أن يقيموا، كما حصل في وقت الثورات اليسارية، تحالفات مع مؤسسات دينية أو عسكرية أو شعبية مختلفة. أما في الوقت الراهن، فإن القوى الأساسية المشتركة في هذا الصراع مكونة من حلفين رئيسيين: حلف الدولة ومن ورائها النخبة المثقفة والعسكرية والتكنوقراطية الحديثة، أي التي تكونت بحسب النمط الحديث، وتأثرت إلى حد كبير بالعقائديات العصرية التي تخشى أن تفقد مواقعها في النظام الاجتماعي السياسي القائم عن طريق تغيير القيم الموجهة فيه، ويقف معها في بعض الأحيان وبحسب الظروف أصحاب المصالح الاقتصادية والأغنياء الجدد وبرجوازية المضاربة التي تخشى قسوة النظم العقائدية والأخلاقية. ومن الطرف الثاني تتجمع كل فئات النخبة التي همَّشها النظام على الصعيد الثقافي أو السياسي، وتلك الفئات الاقتصادية والاجتماعية التي أخذ النظام الراهن يدمر قاعدتها الاقتصادية من الطبقات الوسطى والشعبية.

ومع ذلك ينبغي ألا نفهم من ذلك أن الباعث الوحيد على الخلاف هو تقسيم المصالح الاجتماعية، وأن الصراع من حول الإسلام هو صراع يقتصر على إعادة تقسيم الثروة الاجتماعية، أو توزيع الدخل، وإن كان هذا البعد لا يغيب عنه. فلو كان الأمر كذلك لاقتصر الخلاف داخل الإسلام على تفسير أو تأويل القيم الخاصة به. وكان يمكن للخاصة أن توجه الإسلام توجيهاً محافظاً في الوقت الذي كان الجمهور العريض سوف يتمسك بالتفسير العدالي والشعبي له. وفي هذه الحالة ما كان لهذا الصراع أن يأخذ الشكل الحاد الذي يأخذه اليوم. إن موضوع الخلاف ليس في نظري تفسير الإسلام وإنما مكانة الإسلام في المجتمع، أي في تكوين وتأسيس النظام الاجتماعي الآن وفي المستقبل. وتحديد مكانة الإسلام يعني أشياء وأموراً كثيرة متعددة ومتشابكة، وليس بالضرورة متسقة أو متجانسة، بل هي أحياناً متناقضة. وهذا هو الذي يجعل حسم الأمر مستحيلاً في مثل هذا الصراع. فهو يعني رؤية معينة لنظام السلطة مرتبطة بذكريات الماضي أو بالنظم التي ارتبط اسمها بالإسلام، ومن هذه الناحية فهو يخيف بشكل أساسي النخبة المثقفة والطبقات الوسطى ذات المصلحة الاقتصادية، بنوع من الارتباط بالخارج وبالغرب خصوصاً، إن لم نقل الارتباط الكامل به. ويعني رؤية معينة لموقع المرأة

ودورها في المجتمع، ومن هذه الزاوية فهو يخيف جزءاً كبيراً من النساء اللواتي اكتشفن دورهن الاجتماعي ودخلن بشكل أو بآخر في الحياة الوطنية، وليس المقصود بالضرورة المثقفات أو حملة الشهادات، على الرغم من أنه ينبغي عدم الاستهانة بعددهن وقوتهن كجزء من النخبة الاجتماعية. وهو يعني نوعاً من القيم الأخلاقية، أو من الصرامة الأخلاقية والتنظيم التقشفي الذي يخيف الكثيرين من موظفي الإدارة والدولة، والكبار منهم بشكل خاص الذين اعتادوا التصرف بأملاك الأمة وكأنها ملكهم الشخصي. ولكنه في المقابل يثير أو يعزف على مشاعر العدل والمساواة الأخلاقية بين الناس، ويفجر المخزون التاريخي لذاكرة الاعتراض على التمييز والظلم الذي يشكو منه جمهور يزداد اتساعاً، اعتاد على أن يتم إسقاطه دائماً من الحساب، وفي كل العهود، وفرض عليه التذلل والتزلف وإراقة ماء الوجه للحصول على أبسط الأمور، أي جمهور يعاني التهميش الكامل تقريباً داخل النظام، بل إن القسم الأكبر من سحر الدعوة الإسلامية السياسية نابع من الرغبة في قلب الأوضاع والخروج من حالة الهامشية والمذلة وانعدام الوزن التي لا يقدم النظام الراهن غيرها للجزء الأعظم من الجمهور. إن حب الصرامة والانتقام يختلط لا محالة هنا بقيم المساواة والعدالة كما يختلط بالإحباط والحاجة إلى الاندماج الاجتماعي، بل إلى الإحسان(٤).

وعندما نقول إن موضوع الصراع يتجاوز موضوع إعادة النظر بالثروة، وهو ما يحصل بشكل طبيعي في كل نظام، فنحن نعني أنه يتجاوز في عمقه الصراع الاجتماعي الاقتصادي، بل يتجاوز موضوع الصراع السياسي الهادف

---

(٤) ليس هدفنا هنا، بالطبع، دراسة الحركات الإسلامية من الوجهة الاجتماعية أو السياسية ولا تفسير أسباب نشوئها، ولكن تحليل جذر الخطاب العام ومقوماته. ولا بد من الملاحظة هنا أنه على الرغم من المقالات العديدة والندوات المتكررة حول المعاصرة والتراث والصحوة الإسلامية، فإن الانتاج المهم في هذا الموضوع هو الإنتاج السجالي، وأن القسم الأكبر منه هو من نصيب زعماء ومثقفي الحركة الإسلامية الذين يريدون أن يقدموا وجهة نظرهم للقارىء العادي أو لجمهورهم. في المقابل، لا تزال المكتبة العربية تفتقر إلى الكثير من دراسات اجتماعية تحليلية حول هذه الظاهرة. انظر في هذا المجال: نبيل عبد الفتاح، **المصحف والسيف: صراع الدين والدولة في مصر** (القاهرة: مكتبة مدبولي، ١٩٨٤)، وبرهان غليون، **المسألة الطائفية ومشكلة الأقليات** (بيروت: دار الطليعة، ١٩٧٩)، إضافة إلى كتابات ودراسات طارق البشري وأحمد كمال أبو المجد وفهمي هويدي وحسن حنفي. ومن الوجهة المغايرة ينبغي ذكر كتابات فؤاد زكريا وسمير أمين ورفعت السعيد.

إلى إعادة توزيع مواقع الحكم والسلطة عموماً، فهو يتعلق أساساً بإعادة توزيع الرأسمال الرمزي، أي إعادة النظر في القيم العامة التي تحدد على المدى الطويل قالب توزيع السلطة ذاتها، كما تحدد قالب توزيع الثروة والدخل الاقتصادي. وهذا هو بالضبط الذي يجعله شمولياً وشاملاً من جهة، ويغلق فرص التسوية فيه من جهة ثانية.

ينبغي أن نميز منذ البداية بين مستوى الوعي وبين مستوى الممارسة. إن التيارات العقائدية غالباً ما تشكل إطار تحالفات ظرفية اجتماعية تختلق الطبقات المختلفة لتجمع بين فئات يمكن أن تكون متنافسة على صعيد اقتصادي مثلاً ولكنها ذات مصلحة مشتركة على صعيد آخر. وهذه التحالفات المتعددة الأطراف الاقتصادية والسياسية والعقائدية هي التي تشكل أصالة وخصوصية النظم الاجتماعية السياسية. ولو أمعنا النظر في الظرف الحالي لوجدنا أن أصل تفجر المسألة الإسلامية هو تحول الإسلام إلى نوع من الخط الفاصل بين تحالفين عريضين، ثم أكثر فأكثر إلى محور التمييز بينهما. ولأنه أصبح كذلك فقد أنتج من خلال منطق الصدام والمواجهة وبسببه موقفين متطرفين من الإسلام ومتجهين أكثر فأكثر نحو التصعيد في التطرف: موقف العداء للإسلام بكل ما يعنيه هذا من معنى - وهو الذي لم يكن موجوداً في المراحل السابقة - وموقف الأصولية الجديدة التي تجعل من تطبيق الإسلام بحسب تفسيرها الخاص والمتشدد شرط انتمائها للجماعة ومعيار مثل هذا الانتماء. والسؤال الذي يطرح نفسه هنا هو كيف تحول الإسلام إلى خط فاصل ومميز لمعسكرين بعد أن كان موضوع إجماع، في حدود الاختلاف في التفسير بين إسلام تقدمي وإسلام محافظ، في المرحلة السابقة؟ وما الذي يخفي اليوم العداء للإسلام؟

في اعتقادي أن التحول في اتجاه تحويل الإسلام إلى خط فصل بين معسكرين قد جاء نتيجة لتطور الحقبة السابقة نفسها، وهي الحقبة التي نسميها اصطلاحاً بالحقبة «الوطنية»، والتي ارتبطت ببناء الدولة والجماعة الوطنية الحديثة لا ببناء الأمة، عربية أكانت أم محلية قطرية. فعلى المستوى الاقتصادي وبسبب عجزها عن تجاوز الحدود القطرية المرسومة لها، سارت هذه الدولة بالاقتصاد إلى الانحطاط إلى نوع من اقتصاد المضاربات وأنتجت طبقة حقيقية من السماسرة والمرتشين الصغار والكبار الذين لا هم لهم إلا تأمين مصالحهم

الشخصية، ولا يحركهم أي حافز جماعي أو باعث أخلاقي. وعلى المستوى السياسي أدى تجميد تداول السلطة، بواجهة تعددية أو دون واجهة، إلى فساد القيادة الاجتماعية السياسية ثم تكلّسها وانعدامها، مع قتل إمكانية نمو البدائل والقيادات والأطر الشابة الجديدة. وفي هذا المناخ أصبح همّ النخبة الحاكمة الحفاظ بأي ثمن على موقعها والدفاع الوقائي عن نفسها بتهميش العناصر الجديدة أو حتى قتلها واغتيالها، وعلى الصعيد الثقافي والأيديولوجي فرضت النخب الحاكمة مذاهب الدولة على الجميع وحظرت الحوار والتعبير الحر والجدل، بما هو ضروري لامتصاص التوترات السياسية والاجتماعية ودمج القيم الوافدة الحديثة وإعادة تفسير القيم السالفة وتجديد رؤية المجتمع لنفسه ودوره. لقد خلقت انحباساً فكرياً عميقاً قاد إلى تدهور الوعي العام كما أدى إلى التقهقهر حتى بخصوص العديد من المكتسبات الفكرية الماضية، سواء في ميدان التفسير والفكر الديني أو في ميدان إدراك وهضم الفكر العصري والحديث. وقد غطى النظام السابق على هذا الانحباس العقلي، خلال فترة طويلة، بالمذهبية المفروضة والعقائدية الشكلية وتبادل الشعارات وخداع النفس والتغطية على الحقيقة.

وعندما برزت نتائج هذا النظام الجديد، فتبلورت إرادة الطبقة النفعية الجديدة التي كان أقوى تعبيراتها ظهور ما يسمى في مصر بالحزب الإسرائيلي، أي الذي يدافع عن التطبيع مع إسرائيل والتعاون معها، وهو في الواقع الجناح المتطرف من طبقة أصحاب المنافع الجديدة، هذه التي دفعت السادات إلى توقيع الصلح المنفرد مع إسرائيل من جهة، وأخفقت المعارضات التقليدية اليسارية والليبرالية في تقديم العون، أو تبديل بنية النظام المطلق، وإخراج الأغلبية من موقع الهامشية، وتحرير آلية تجديد السلطة والنخب الحاكمة، من جهة ثانية، ثم أخيراً عندما انهارت عقائديات القومية الشكلية التي قامت عليها مشروعية العديد من هذه النظم، وبرز ما يختفي وراءها من سياسات، أخذ المجتمع، أو بالأحرى الفئات الأكثر تهميشاً ووعياً فيه في الوقت نفسه، في اللجوء إلى المخزون الإسلامي لتجعل منه إطاراً جديداً، سياسياً وفكرياً، للتعبير عن معارضتها، وأداة لبلورتها عقائدياً وتنظيمها روحياً ونفسياً. وقد أصبح الفكر الإسلامي موضع توظيف دائم لآمال التغيير في أكثر من مكان من الوطن العربي والعالم الإسلامي، وكان يقدم بسبب اختلاف منحاه عن

العقائديات الحاكمة فرصاً أكبر للتميز الشامل من النظام، ومن القوى العالمية التي تقف وراءه أو تتحالف معه. فضد اقتصاد النهب والسلب الوحشي الذي قاد إلى الإفقار العام من جهة، والإثراء الفاحش من جهة ثانية، وجدت قيم العدالة والمساواة والأخوة والجماعة المتضامنة في الإسلام مرتكزاً قوياً لها، وبخاصة أن النظام احتكر كل مصطلحات الوطنية والقومية والمساواة والعدالة والقانون الحديث. وضد سياسة الدولة الرامية إلى حظر تداول السلطة وتكسير العصبيات أو التضامنات القائمة القديمة منها والحديثة، القبلية والعائلية والحزبية والنقابية والمهنية، وجدت الفئات الاجتماعية، المخلوعة عن أي إطار جماعي والمرمية في العزلة القاتلة والعجز والعنانة، في الدين فرصة لتجديد العصبية التضامنية الضرورية لممارسة أي سياسة أو عمل جماعي، بل لخلق عصبية تتجاوز إطار التضامن المحلي ويخرجها من العزلة الوطنية، التي يريد أن يفرضها عليها النظام، إلى اتساع المسرح الدولي والسياسة العالمية. وضد حظر التفكير والتعبير والنظر وتبادل وانتقال المعلومات وإخفاء الحقيقة، وجدت أطراف من النخبة المثقفة في العودة إلى دين الناس وتقاليدهم فرصة لمعاينة الحقيقة واكتشافها ومعايشتها.

لقد جمع الفكر الإسلامي الأصولي وراء رايته خليطاً منوعاً ومتبايناً من أبناء الطبقة الوسطى المهمشين الذين لا مستقبل لهم في النظام الاجتماعي السياسي كما هو عليه الآن، ومن المثقفين الذين نقلوا أو جيَّروا آمالهم وأهدافهم الوطنية من القومية أو من الاشتراكية إلى الإسلام، وأولئك الذين لم تخب الرغبة لديهم بلعب دور سياسي في صورته الجماهيرية والشعبية التقليدية، ومن معظم عناصر النخبة النابعة من الأوساط الشعبية العريضة التي يشكل التيار الإسلامي الإطار الأكثر انفتاحاً نفسياً وفكرياً عليها، والذي يمكن أن يقدم لها إذاً فرصة أكبر للصعود والتقدم والاندماج في المجتمع السياسي ودائرة النخبة الاجتماعية. وبالتأكيد هناك قوى أخرى تسعى إلى استخدام التنافس بين النخب، قوى خارجية وداخلية. بيد أن هذه القوى ليست من صلب الحركة ولا من المساهمين في تكوينها. لكن المصدر الأول للفكر الأصولي الإسلامي اليوم هو دون شك الجزء المهمش من النخبة. والجزء المهدد من الطبقة الوسطى التي يكاد يطحنها اقتصاد النهب والسلب الذي نظمت آلياته، بالارتباط باحتكار السلطة السياسية، الطبقة الجديدة

المافيوزية. أما الإسلام الذي ترتبط به بعض هذه الأوساط السمسارية والمضاربة فهو من نوع مختلف تماماً، إنه إسلام النظم الغنية التي يطلق عليها اسم المعتدلة.

في وجه تصاعد قوة هذا التيار، ومع تعري النظام وتدهور مواقعه الفكرية والعقائدية، نشأ نوع من التفاهم التدريجي والضمني بين كل مَن يعتقد أن الخطر الأكبر اليوم هو الإسلام السياسي. وولد نوع من الانعكاس الشرطي لدى فئة من المجتمع تماهي بين الإسلام والتخلف والتقهقر، وتعمق شعور حقيقي لديها بالعداء للإسلام كما هو، أي بغض النظر عن أي تفسير أو تأويل، حتى لو أنها من قبيل الاحتياط تسعى أحياناً إلى أن تغطي على هذا العداء بالحديث عن إسلام معتدل ومتطرف. وفي نظري أن تيار هذا العداء الجذري للإسلام يتعمق بالدرجة نفسها التي يتعمق فيها تيار العداء المطلق لكل ما هو مختلف عن الإسلام أو مخالف له.

إن وراء تطور العداء للإسلام دوافع لا تقل تبايناً وتناقضاً أحياناً عن تلك التي تجمع بين المدافعين عن التيار الأصولي. فهناك أولاً القسم الأكبر من النخبة الاجتماعية التي يحركها الخوف من الإسلام، أو يدفعها التمسك بقيم حديثة تعتبرها غير موجودة في الإسلام، أو يجذبها الشعور بأن العداء للإسلام يمكن أن يقربها من عالم الحضارة ويرفع من قيمتها التاريخية ويميزها من الناس العاديين والمتخلفين. وهناك العناصر المستفيدة من نظام الانتفاع والوصولية التي تخشى كل ما يتحدث عن الوطنية والقومية والمصلحة الجماعية وتهرب من كل ما هو مخالف للسلطة وتجعل من ممالأة المناخ العام أداة لتحقيق مآربها، وهناك الدولة والنخب السياسية القومية أو العلمانية أو الحديثة التي تسعى دائماً، من قبيل تحقق التوازن السياسي، إلى تعبئة القوى المنافسة ضد القوى التي تشعر أنها، في هذه المرحلة أو تلك، هي القوة المهددة أو التي يمكن أن تشكل تهديداً للنظام، أو لمواقعها داخل هذا النظام أو حتى داخل المعارضة له، وبالتالي داخل نظام المستقبل.

لكن هذه العوامل والمخاوف والآمال التي تجمع، إيجاباً أو سلباً، بين فئات المجتمع المناهض للفكرة الإسلامية، لم تكن لتستطيع أن تخلق تياراً قوياً معادياً للإسلام لولا اجتماع عنصرين أساسيين: القاعدة الاجتماعية المادية، أي الطبقة القوية التي تجد في الإسلام، في أي تفسير جاء، خطراً حقيقياً على

مصالحها الداخلية والخارجية؛ ثم المشروعية النظرية، أو الآلة الفكرية التي تجعل من هذا العداء أمراً مقبولاً عقلياً ومحتملاً اجتماعياً. أما القاعدة المادية فهي هذه الطبقة الجديدة المافيوزية أو الكومبرادورية الجديدة المنحطة التي تحدثنا عنها والتي تعتبر أن شرط وجودها واستقرارها وازدهارها هو غياب أي مفهوم للمصلحة العامة أو الوطنية أو القومية أو التضامن الديني أو الأخلاقي أو المعنوي. أما قاعدة المشروعية النظرية فإنها ليست أمراً آخر إلا الفلسفة الوضعية نفسها التي تعتبر، بتبسيط واختصار، أن النظام العقلي للإنسان قد مرَّ بمراحل متعددة آخرها مرحلة الفلسفة الوضعية العلمية، وأن الدين لم يكن نمطاً متميزاً من النشاط أو الحياة الواعية الذهنية الاجتماعية، وإنما هو مرحلة من المعرفة البشرية التي عفى عليها الزمن بعد أن تم استبدالها بنمط من المعرفة أرقى وأكثر تحقيقاً للمطلوب. وهذا يعني أن العلم قد حل مكان الدين، وأن الدين والعلم ليس بين وظائفهما تميز، وإنهما يقومان بوظيفة واحدة. إن العداء للدين قد وجد هنا المصلحة والفكرة معاً، وصار بإمكانه أن يصبح مذهباً وتياراً قوياً في المجتمع العربي، أي أصبح له منظرون. ووجد جزء من النخبة المثقفة موقعاً جديداً يمكنه باحتلاله أن يثمر معارفه فيه ويرفع من قيمة رأسماله العلمي والسياسي. لقد أصبح هناك، أو لقد خلق النظام العام وظيفة جديدة ضمت إلى وظائفه السابقة هي العداء للإسلام، بقدر ما نشأ هناك طلب داخلي وخارجي على هذه المادة، أي سوق لها.

٥ - أزمة علاقات السلطة الاجتماعية

مع تبلور أيديولوجية العداء للإسلام واتخاذها طابعها المنظم المستند إلى طلب عملي من جهة، وإلى نظرية ومنهج فكري ذي شرعية عالمية من جهة ثانية، وقادر على تمويل التيار بالأفكار والمعاني وعلى تحقيق الانسجام في التفكير - وهو ما كان من الصعب تحقيقه في إطار العقيدة الماركسية رغم عدائها النظري العميق للدين، وذلك لأن طموحاتها اليسارية الشعبية والاجتماعية كانت تدفعها إلى التقرب من الدين أو البحث عن تفسير تقدمي له - أقول مع تبلور هذه الأيديولوجية وارتباطها بمجتمع النخبة وانسجامها مع معطياته، بعد أن كان التيار الأصولي قد تمرس في الصراع ضد السلطات منذ عقود، أصبح لدينا كل شروط الحرب الفكرية: نعني مذهبين متكاملين وشاملين متخاصمين ومتنافسين يستحيل بينهما الحوار والتواصل وتبادل الأفكار

والمعاني، أي الوصول إلى تسويات فكرية ومفاهيم مشتركة ومن ثم أهداف واحدة عامة. وفي هذه الحالة كل تماس يعني اندلاع شرارة الحرب والصراع. وإذا كانت هذه الحرب في البداية قد اقتصرت على فرقتين نسبياً هامشيتين في المجتمع، فإننا، وهذا منطق كل حرب، ما لبثنا أن وجدنا أنفسنا، أي وجد المجتمع نفسه مضطراً إلى اتخاذ موقف مع هذا الطرف أو ذاك، أي من الانخراط في هذه الحرب بشكل أو بآخر. وهكذا نحن نسير في اتجاه استقطاب متزايد على محور الإسلام، استقطاب لا بد من أن يقود إذا استمر كما هو عليه الآن، رغم التهدئة المؤقتة أو الهدنة الراهنة، إلى حرب أهلية حقيقية من حول الإسلام. لكن العداء الذي تتغذى منه هذه الحرب ليس في الواقع إلا الوسيلة التي يخلقها المجتمع لتهريب التوترات والتنفيس عنها، أي إلا الحل الخاطىء لتوتر وتناقض لم يجد حله الصحيح. وبهذا المعنى فإنه، أي العداء المتنامي في شتى الأطراف، ليس إلا وسيلة التغطية على انعدام القدرة على كشف نقاط التلاقي والتواصل والاتصال المرغوب والمطلوب، أي هو التعبير عن العجز عن مواجهة المشكلة الأساسية التي تحتاج إلى الحل. فما هي هذه المشكلة التي نحاول أن نحلها بتعقيدها أكثر وبالتغطية عليها؟

في الواقع، لو قبلنا ما تقول كل فئة عن نفسها وعن خصمها لكان السبب الأول في هذا المناخ الذي نعيش، هو تعصب البعض الناجم عن التمسك الأعمى بأفكار وقيم ومبادىء لاتاريخية عفّى عليها الزمن، أو تعلق البعض الآخر بأفكار أجنبية واستلابه لها وخيانته لقومه وتاريخه وأمته. وفي الحالة **الأولى** سيكون من المنطقي ألا نتصور الحل إلا في إلغاء الدين والقضاء عليه بطريقة أو بأخرى، وسواء قلنا ذلك صراحة أو لا، فهذا هو الطريق الوحيد للتحرر من طاغوته وسطوته، بل إنه الطريق الوحيد لتحرير الآخرين، المستلبين له وإنقاذهم وتخليصهم من غربتهم الميتافيزيقية. وفي الحالة **الثانية** لن يكون هناك حل إلاّ في محو أسباب الاستلاب للغرب والقضاء على الحداثة وتشديد الانغلاق والعداء لكل ما هو خارجي لأنه يهدد الهوية المحلية ويشكل اختراقاً للمجتمع وثقافته. ولو فكرنا ملياً في الأمر لأدركنا أن هذا ما يحصل فعلاً، أي أن هذا ما يفكر به، سراً أو علناً، أحياناً الفريقان، وهو الذي يوجه استراتيجية وتكتيكات الصراع المختلفة عند هذا الفريق أو ذاك، ويخلق بالتالي مناخ الحرب الدينية أو المذهبية.

إن الخط الأول في هذا التعيين لأسباب الخلاف هو أنه قام على الاعتقاد الضمني بأن التعصب هو سبب الاقتتال، وأن سبب التعصب هو وجود الفكرة أو المذهب الحامل للتعصب كما تحمل الثمرة البذرة، أي الذي من جوهره وبنيته إفراز المشاعر العدائية للآخر ولكل آخر. وهذه هي الفكرة الشائعة عموماً عندنا وعند غيرنا، وهي في أساس النقد الذي وجه للدين والأفكار الدينية من قبل الفلسفات الوضعية. والتصق لذلك معنى التعصب بالفكرة الدينية. ولكن ومنذ أن أظهرت التجربة التاريخية التي لم يعد من الممكن تجاهلها أن التعصب يمكن أن يرتبط بأفكار ومذهبيات علمية الطابع أو ترجع بنفسها إلى العلم، مثل الماركسية أو القومية أو الفكرة الاستعمارية التحضيرية، أو العنصرية الحديثة التي بنيت رسمياً على النظريات العلمية البيولوجية والعرقية، أصبح من الصعب القبول بهذه النظرية لتفسير السلوك الجماعي العدواني للجماعات، بعضها ضد البعض الآخر. فلم تظهر هذه التجربة أن فظاعات التعصب النابع من عقائديات لادينية يمكن أن يتجاوز بكثير ما أنتجته الأديان فقط، ولكن أكثر من ذلك، أن الأديان بفضل ما تنطوي عليه من مفهوم شمولي للإنسانية، أي من تقديس للإنسان كإنسان بصرف النظر عن أصله ونوعه، ما زالت تشكل حتى الآن المرجع الاحتياطي الاستراتيجي للنزعة الإنسانية والأخلاقية.

ليس الهدف هنا الدفاع عن الأديان بالطبع وإنَّما نقد تصوّر خاطىء حول أصل التعصب ما زلنا نأخذ به على الرغم من أنه أثبت عدم فعاليته باستمرار. فبقدر ما ندعو إلى ترك التعصب ونشجبه نراه يزداد ويتطور في كل مكان. وخير دليل على ذلك نأخذه من مجتمعاتنا نفسها. إن الصراع العنيف بين الطوائف، أو ما نسميه الحرب الطائفية، لا يعتمد إطلاقاً على الإيمان الديني الحقيقي، ولا يستند إليه أبداً. إنه يستمد قوته من انعدام الإيمان واستخدام الدين بشكل عقلاني وممنهج في التعبئة العسكرية والمدنية من أجل أهداف لا علاقة لها بالعبادة ولا بالمعاملات، وإنما بالنزاع على السلطة والموقع والمكانة. إن انفجار الصراع بين أبناء المجتمع العربي اليوم حول الدين ومكانته في المجتمع ليس في نظرنا إلا أحد مظاهر الأزمة العامة والعميقة للسلطة، بمعنى الصلاحية والمسؤولية والولاية. ومن أسباب هذه الأزمة ما أصاب الإيمان بالعقائديات التقليدية والحديثة معاً من ضعف واهتراء. وعندما نقول

أزمة السلطة فنحن لا نقصد أبداً أزمة السلطة السياسية، أو أزمة الدكتاتورية أو الاستبداد، فإن ما نقصده هو جملة المعايير العامة التي تحدد علاقات الهيمنة والتبعية والولاء والأسبقية بين الناس جميعاً، والتي تتبلور من خلال مؤسسات اجتماعية مختلفة تؤطر المجتمع، وتسمح له بإقامة علاقات متبادلة تؤسس للتعاون والتنافس والسلام والأمن التي لا بد منها كي يستطيع الفرد أن ينتج ويعمل ويعيش. إنها أطر الأسرة والمدرسة والقبيلة والحيّ والجماعة الدينية والمذهبية، والجماعة الوطنية... إلخ. ففي كل هذه المؤسسات تتبلور سلطات أو نوع من السلطات التي تشكل معايير لتنظيم الحياة الاجتماعية، ومؤشرات لتوجيه سلوك الفرد وادماجه في بيئته ومحيطه. وكل مؤسسة تقوم على سلطة وولاية لا بد منها سواء أكانت هذه السلطة من النمط الأبوي في العائلة أم من النمط العلمي في المدرسة، أو الديني في المسجد، أو الزعامي في الحي، أو السياسي في الحزب والدولة. والحال أن دخول الحداثة العشوائية، أي الأنماط الجديدة على المجتمع الذي لم يؤهل لها، والذي زاد من عدم تأهيله منعه من التفكير الجدي في أبعادها، والمسائل التي تطرحها، وبالتالي إخضاعه لقوى غير مدجنة وغير مسيطر عليها، تتحكم بمصيره، قد شكل في البداية هزة عنيفة لكل هذه الشبكة الدقيقة من السلطات والصلاحيات والولاءات والولايات. ولكن، مع غياب الجهد الاجتماعي والفكري الضروري لتحقيق الاستيعاب وامتصاص الضربة التقنية، لم يلبث كل النسيج الاجتماعي أن تمزق كلياً.

وهكذا لم يعد الفرد، أي فرد، يعرف مَن هو وماذا ينبغي عليه أن يفعل وما هي مسؤولياته ومكانته وموقعه، أي أصبح من دون إحداثيات. في هذا المناخ ليست علاقة الدين أو السلطة الدينية بالسلطة السياسية هي التي تفجرت وأصبحت في أزمة، وإنما كل العلاقات الأخرى المكونة لأنماط السلطة والصلاحية. فنحن لم نعد غير قادرين على تعيين أدوار محددة ووظائف محددة ومستقرة لكل من الدين والدولة، ولكن لم نعد نستطيع أن نعرف، خارج هذا الموضوع، ما هو دور الدولة وما هو دور العائلة في التربية، وأين يقف هذا الدور، وما هي حدود المجتمع المدني، أي الخاص، والقائم على التراضي بين الأفراد وعلى حرية الاختيار والتنظيم الحر، وما هي حدود دور الدولة والسياسة، وما هو دور القوات المسلحة في الاقتصاد والسياسة والأمور

العسكرية أو الدفاع. هل يحق مثلاً للدولة، أي للسلطة السياسية العامة، أن تقوم بتنظيم ما يسمى في بعض الأقطار العربية فرق الطلائع المكونة من أطفال المدارس الابتدائية وتخضعهم لتربية سياسية منتظمة مكونة بشكل رئيسي من تعليم عبادة الرئيس؟ هل يحق للجيش أن يقود سياسة البلاد، أو أن يدير منشآت ومؤسسات صناعية واقتصادية؟ ما هي حدود السلطة الأسرية وحدود السلطة العامة؟ ما هي حدود السلطة الدينية وحدود السلطة الأسرية؟ وما هي حدود السلطة السياسية العامة بالنسبة إلى الفرد والجماعات؟ لقد فعلت النخب القائدة العربية كل ما تستطيع في العقود الماضية حتى تلغي التمييز بين الصلاحيات وتنشر الاختلاط في الولايات، وذلك من أجل إزالة مفهوم المسؤولية والمحاسبة. وفي هذه الحالة فإن أحداً لا يستطيع أن يطلب من فرد أو مؤسسة أو هيئة أن تحد طموحها ووظائفها على ميدان محدد ما دام صاحب القوة هو الذي يعطي لنفسه الحق في تحديد أو عدم تحديد الوظائف والصلاحيات.

هذه هي في نظري المسألة الأساسية. وليس العداء إلا التعبير الأخرق عن العجز عن مواجهتها وتقديم الحلول الصحية لها. وذلك بالضبط لأن المجتمع ليس لديه الحلول الممكنة بعد، لأن هذه الحلول نفسها ليست مسألة نظرية وإنما هي مسألة صراع بين قوى، ووصول إلى توازن نهائي يفرض على كل سلطة أن تعين موقعها وتحترم موقع السلطات الأخرى وصلاحياتها. وهذا التوازن النهائي، أو المستقر نسبياً تقف في وجهه قوى ارتبط تكونها، في حجمها المفرط، بظروف وسياق دولي وإقليمي وتاريخي بدأ بالكاد يتغير نحو الأفضل. وهي قوى من شأن التوازن المشوّه الذي تفرضه أن يعيق كل حركة تطور اجتماعي واقتصادي، ويسد بالتالي كل منفذ ممكن للخروج من هذا الوضع.

والواقع أن موضوع أزمة علاقات السلطة الاجتماعية والمدنية لم يطرح بتاتاً بعد في بلادنا، لأن أزمة السلطة تعني أولاً أزمة السلطة السياسية التي هي ذات المسؤولية الأولى في إعادة تنظيم السلطات الاجتماعية والصلاحيات، ولهذه السلطة السياسية المصلحة الأولى في أن يبقى المجتمع دون مستندات وتوازنات حتى تبقى هي مركز التوازن الوحيد فيه، ويبقى لديها مركز تجميع كل السلطات الأخرى، وإمكانات التلاعب عليها وبها من أجل حفظ توازنها

الخاص، ولذلك ليس من قبيل الصدفة أن يؤدي هذا الوضع إلى جعل اعتماد المجتمع على الدولة نوعاً من المرض الحقيقي، حتى ليكاد الوالد يطلب من الدولة التدخل لحل صراعاته مع أعضاء أسرته. فمع انخلاع الأفراد عن السلطات الوسيطة المنظمة يصبح الطلب على الدولة قوياً، إن لم نقل لانهائياً. إن المجتمع من دون الدولة أصبح عاجزاً كل العجز عن القيام بأي شيء، نعني عن القيام بأي مبادرة.

وما يزيد في تعقيد المشكلة هو أن المجتمع نفسه ما زال في مرحلة صدمة وتحول سريع، وإنه لم يجد بعد، لا على صعيد التزايد السكاني ولا على الصعيد الاقتصادي، ولا على صعيد تبلور القوى الذاتية والمؤسسات الكبرى، أي استقرار نهائي. إنه مجتمع التقلب الدائم. باختصار، ليس الاقتتال نتيجة التعصب، ولا نتيجة الإيمان القوي القديم أو الحديث بأفكار مغلقة أو عدوانية، إنه التعبير عن أزمة النظام الاجتماعي الذي نعيش فيه وانحطاطه، والانسداد والانحباس الذي وصلنا إليه على جميع المستويات. وإن نشوء المذهبيات المغلقة والمنطوية على نفسها ليس هو نفسه إلا تعبيراً عن الحاجة إلى أدوات أيديولوجية تساعد على التعبئة النفسية والتفريق الواضح بين القوى وتكوين المعسكرات أو الخصوم التي لا غنى عنها لخوض الحرب، بمعنى آخر ليست المذاهب الأصولية أو الأفكار العلمانية هي التي تقود إلى الحرب. ولكن الحرب التي ينبغي البحث عن أسبابها العميقة في مكان آخر، أي في هذا الانسداد الاجتماعي التاريخي وأزمة علاقات السلطة والصلاحية العامة كما قلنا، والذي هو ثمرة لخيارات سياسية وجغرا - استراتيجية واقتصادية عامة، أقول ليست هذه المذاهب هي الدافعة إلى الحرب، وإنما الحرب هي التي تدفع إلى نشوء المذهبية العدائية أو تحويل الانخراط العقائدي، مهما كان نوعه، إلى تعصب وانغلاق. فهذا الفكر المتعصب ليس هو نفسه إلا تجسيداً لهذا التوتر وأداة تخلقها الحاجة إلى الاقتتال.

ومع ذلك، فإن هذه المذهبيات ليست عاطلة كلياً أو سلبية في حثها على الحرب، وإلاً لما كانت التوصية عليها ولما كانت الحاجة إليها. إن هدفها هو بلورة جو التوتر هذا وتزويده بوعي داخلي بذاته، ومن ثم تثبيته، وجعله فاعلاً من أجل خلق إمكانية إعادة إنتاجه كمناخ ضروري لاستمرار الحرب. والحرب الفكرية ليست البديل للحرب العملية ولكنها التحضير النفسي

والنظري لها، أو تبريرها في نظر القاتلين والمقتولين، حين تأتي اللحظة التي يصرخ الجميع فيها: لم يعد من الممكن الحياة في هذه الظروف ولا بد من الحسم. لكن هل نحن مدانون فعلاً بالحرب الداخلية، أم أن من الممكن، عن طريق إعادة توجيه الجهد النظري والاجتهاد، أن نعيد توظيف العقل وتثميره في خلق شروط سياسية وجغرا - سياسية، أفضل للخروج من المأزق التاريخي الذي وضعنا أنفسنا فيه؟ باختصار هل من الممكن تغيير شروط حياتنا الاجتماعية الاقتصادية والسياسية أم لا؟ وما هي وسائل التغيير؟

فإذا قلنا إنه ليس هناك إمكانية لإيجاد أي تغيير حقيقي، وإن الظروف العالمية أو الداخلية أو المادية أو المعنوية صعبة، فمن الطبيعي في هذه الحالة أن يشتد الصراع نتيجة تدهور الأوضاع، وأن تتفاقم المخاوف المتبادلة بين بعض النخب وبعضها الآخر، وبين القوى الاجتماعية التي تصطف وراءها. وفي هذه الحالة لن يكون من الصعب تغيير أو تعديل مواقفنا وتصوراتنا عن الإسلام فقط، وإنما سيكون الطلب على التشدد والتعصب في مواقفنا مع الإسلام أو ضده أكبر من أي حقبة أخرى.

في اعتقادي أن التغيير ممكن جداً. ونحن كمثقفين تقع علينا بالدرجة الأولى مهمة إيضاح الأسباب الحقيقية وطرح الحلول التي تساعدنا على النجاح في معركة إعادة تأسيس السلطة الاجتماعية، والخروج من الوضع الذي يعتقد فيه كل فرد أنه يستطع أن يفعل كل شيء، وفي النهاية ليس هناك مَن يفعل شيئاً إلا التشويش المتبادل للبعض على عمل وصلاحيات الآخرين. وأول ما ينبغي عمله هو المساهمة في تغيير الشروط النفسية التي يعيش فيها المجتمع والفرد، وتحريره من عقد الخوف والشك، وإخراجه من الشرك و«الشربكات» التي وُضع فيها حتى يتخبط إلى ما لا نهاية. لكن هذا يستدعي أيضاً حل عقدة التعصب والانحباس الفكري والعقائدي التي تشكل بؤرة إنضاج ومن ثم تفجير النزاع، أو إذا شئنا فتيله. ويعني الانحباس الفكري انعدام إمكانية التبادل والتداول النفسي والرمزي والمادي بين الفئات والنخب الاجتماعية، والتقوقع على مفاهيم وقيم خاصة، ورعاية الروح العصبوية، كما كانت الحال عند القبائل الجاهلية.

إن الاستراتيجية الفعالة لاستدراك الحرب الفكرية والدينية وقطع الطريق على الفتنة تستدعي بلورة سياسة تساهم في تفكيك التحالفات المعقدة التي

يقوم عليها، وينبع منها، ويخدمها، التعصب أو العصبوية. ولكن أدوات هذه السياسة ليست في أيدينا، وإنما هي في الجزء الأكبر منها في أيدي النخبة التي تجعل من هذا التعصب فرصتها التاريخية للبقاء في السلطة، وتصليب عودها، على قاعدة تعميق الشروخ والمصادمات الاجتماعية والشعبية. ومع ذلك فإن لدى المثقفين، إذا أرادوا أن يلعبوا دورهم ويتحملوا مسؤولياتهم الاجتماعية، قدرة كبيرة على التأثير في الواقع وإعادة ترتيب الأوضاع الفكرية والأيديولوجية في المجتمع.

لكن في جميع الأحوال، لا نستطيع أن نخرج من المأزق إذا بقيت إشكاليتنا الرئيسية، في ما يتعلق بالدين، مستمدة من رؤية كل من الأطراف المتنازعة لنفسها، أو مشاركتها مبالغاتها وتطرفها.

إن هذا لا يعني، وينبغي ألا يعني إلغاء الجدل أو الخلاف داخل الإسلام ومن حوله. وفي جميع الأحوال، لن يكون هذا ممكناً من الناحية العملية ولا مفيداً من الناحية الاجتماعية والتاريخية. إن ما نطمح إليه هو العكس تماماً، أن تحول الحرب ومنطق الحرب الاتهامي والتجزيئي والقنصي، إلى جدل حقيقي، أي إلى حوار حول المشاكل التي يطرحها الدين اليوم في المجتمع، كما يطرحها التحديث والتقدم الحضاري. إن نفسية الحرب الراهنة هي التي تخنق المناقشة وتمنع الجدال وتضيق دائرة المعقول والمفهوم، بما تنشره من جو الإرهاب الفكري والخوف، وما تدفع إليه من توظيف مباشر للمعرفة في السياسة اليومية والصراع، بحيث تلغي كل مجال معرفي حر ومفتوح. إن هذا يعني تخليص الجدال من تأثير سوء الفهم والأحقاد المتبادلة التي تدفع به بعيداً عن أهدافه وتفسده كلياً، بل تحوله إلى أداة تعبئة شعاراتية، فيصبح أداة لإخفاء الحقيقة. وهو يعني أخيراً وضعه على قاعدته الصحيحة، نعني قاعدة المناقشة المفتوحة وتبادل الرأي والصراع والتنافس السلمي حول بناء الشخصية والمجتمع على أسس متكاملة روحية ومادية في الوقت نفسه.

٦ - تجديد رؤيتنا للإسلام

في هذا المجال هناك مجموعة من الملاحظات لا بد من الأخذ بها لتمهيد التربة في اتجاه تحقيق شروط هذا الجدل البنّاء وتحوله إلى تعايش مخصب ومثمر يستفيد منه الإسلام وتستفيد منه الحداثة.

أ - ينبغي الإدراك أن عدم التوافق وأن الصدام لا ينبعان من وجود منظومتين أو منطقين مختلفين، فعلى الصعيد العقدي والرمزي ليس هناك إلا منطق واحد لدى المجتمعات وفي كل زمان ومكان، هو منطق التداعي والربط التعسفي والاعتباطي وإعادة توظيف العلامات والرموز والمفاهيم والصور وإعطائها المعاني الجديدة. ويكفي من أجل ذلك القيام بإعادة تفسير المنظومتين كما فعل العرب والمسلمون أنفسهم حتى الآن وكما سوف يفعلون في المستقبل، إذ ليس هناك أي حل تاريخي آخر، وليس هناك أي إمكانية كي تغير أمة أو جماعة كلياً منظومة قيمها وتتبنى منظومة أخرى. وحتى الإسلام لم يفعل ذلك، وإنما عمل إلى حد كبير من خلال إعادة توظيف المعطيات الثقافية العربية وتوجيهها في اتجاهات جديدة ارتبطت هي نفسها بتغيير المجال الجغرافي والسياسي تغييراً كاملاً حتى أمكن لها النجاح والانتصار. والأزمة التي يعرفها العرب مع الإسلام اليوم ليست جديدة وإنما هي حلقة من الحلقات الطويلة على طريق إعادة التفكير وتجديد المفاهيم والقيم والمعاني، أي وضع الإسلام والمنظومة القيمية الإسلامية في العصر والتطبيق العصري. وإذا كان الصراع قد تفجر في هذه الحقبة التي نعيش فلأن تأخراً قد حصل في العمل الفكري الضروري من أجل تجديد الأفكار وتنظيم القيم الوافدة والسيطرة عليها، أي اخضاعها لمنطق الثقافة المحلية وآلياتها ووضعها في سياق رؤيتها العامة وغاياتها. والسبب الرئيسي في هذا التأخر هو إلغاء حرية التعبير والتفكير والنشاط السياسي.

ب - إن الموقف الجماعي والاجتماعي، وبالعمق السياسي أيضاً، من الدين، لا يمكن أن يتحدد بالنظر إلى حادث عارض أو موقف جزئي أو حركة سياسية أو موقف فلسفي أو فرضية نظرية. ولا بد من أن ندرك أننا لا نستطيع الخروج من المأزق إذا ما بقيت إشكاليتنا الرئيسية في ما يتعلق بالدين مرتبطة وقائمة على أفكار مبتسرة سريعة حول الدين أو الدولة أو التعصب أو عدم التعصب، وإذا ما استمرت مرتبطة بدوافع وقتية سياسية أو غير سياسية، تكتيكية، أو إذا ما بقيت قائمة على المخاوف وعلى الرياء والغش والخوف من الدولة أو من رجال الدين أو من الجمهور، فلا بد لنا، ونحن نواجه هذه المسألة الكبرى، من أن نتجاوز أفكارنا المجتزأة وحساسياتنا الشخصية ورؤيتنا المصلحية الضيقة التي كثيراً ما تخفي عنا حقيقة الوضع. ولا بد لنا كذلك،

إذا أردنا أن نقدم حلاً حقيقياً واجتماعياً لمسألة حاسمة وكبرى من هذا الطراز، من أن نطرح المشكلة في كليتها وكامل أبعادها، وأن نسعى إلى الخروج منها بموقف موحد ومنطقي ومنسجم، يساعدنا على تكوين الإجماع الوطني الذي نحتاج إليه من أجل استيعاب الحضارة وتحقيق النقلة النوعية في السياسة والثقافة والاقتصاد معاً. وفي هذه الحالة ليس هناك مهرب من طرح الأسئلة التالية ومحاولة الإجابة عنها كي يكون الموقف من الدين موقفاً مسؤولاً وفي نظري منتجاً:

- هل ما زال هناك مكان وضرورة للدين في المجتمعات المعاصرة، وهل ما زال للإسلام في المجتمع العربي المعاصر مثل هذا الدور، وما هي طبيعته وما هو محتواه؟

- هل يستدعي لعب الدين لدوره في المجتمع المعاصر التجديد والإصلاح الديني، وهل ينبغي أن يكون هذا الإصلاح من نمط الإصلاح البروتستانتي الذي عرفته المسيحية في القرن الخامس عشر، أو هل ما زال مثل هذا النمط معقولاً وكافياً؟

- هل يقبل الإسلام التجديد أم أنه، مثلما يعتقد البعض المتأثر ببعض الآراء الغربية، من الأديان التي لا تقبل التجديد لأنها، كما كان يقال، لا تميز بين الدين والدنيا وبين الزمني والروحي؟

- هل هو قادر على أن يكون مع الدنيا الجديدة؟ وإلا ماذا ينبغي علينا أن نفعله كي يصبح كذلك؟

- ما هي المكانة أو الموقع الذي يقدمه أو ينبغي أن يحتفظ به المجتمع للدين في النظام الاجتماعي الراهن أو المقبل، وفي نظام المدنية والحضارة بشكل عام؟

- مَن الذي يستطيع، أو ينبغي أن يقوم بالتجديد الديني أو يساهم فيه، وما هو منهج هذا التجديد واستراتيجيته؟

- ما هي طبيعة المؤسسة الدينية، أي التنظيم الخاص الذي يمكّن الدين من القيام بمهامه ويسمح له بتحقيق الأهداف المسندة إليه والآمال المعقودة عليه؟

- ما هي إمكانات ووسائل تحقيق ذلك، وما هي الاستراتيجية التي ينبغي على المجتمع أن يتبعها في سبيل إنجاز هذا التجديد أو الإصلاح الديني إذا كان هناك إصلاح أو تغيير في الدور والوظيفة والمكانة، وكيف، وعلى ماذا سوف يستند هذا التجديد؟

- ما هو موقع الدولة، وموقع المجتمع، وموقع المثقفين وموقع رجال الدين الحاليين في هذا التجديد وفي السير به إلى الأمام؟

ج - إن الإجابة عن هذه الأسئلة الكبرى وتحقيق المصالحة يقتضيان تجديد منهج النظر العام إلى المجتمع والدين والحضارة والتاريخ معاً. فلم يعد يكفي في نظرنا أن نطالب، كما كنا نردد دائماً عندما كان الدين هو الوعاء الأساسي للفكر العربي، بتجديد رؤيتنا إلى الإسلام، وإنما أصبح من الضروري أيضاً، وربما من أجل تجديد هذه الرؤية ذاتها، تجديد رؤيتنا للمفاهيم التي كنا نعتبرها، بسذاجة، مفاهيم جاهزة وناجزة ومشغولة، ولا تحتاج منا إلى إعادة مناقشة أو تحديد بل تجديد، نعني مفاهيم العلم والعقل والعلمانية والقومية والحداثة والحضارة والتطور وغيرها من المفاهيم التي تكاد تحكم تفكيرنا جميعاً أكثر من الدين في هذه الحقبة.

إن النظر الصحيح إلى الإسلام نفسه لم يعد ممكناً، بما في ذلك لدى الإسلاميين أنفسهم، على عكس ما يعتقدون، من دون مراجعة هذه المفاهيم وإعادة تركيبها من أفق الأهداف والقيم التي نريد أن تحكم مجتمعنا المقبل. وليس من الصعب أن نعاين كيف أن الإسلاميين في صراعهم ضد خصومهم يستخدمون المفاهيم نفسها ويعطونها المعاني نفسها، وكيف أن التحديثيين في مواجهتهم للفكر الإسلامي يستخدمون أيضاً مفاهيمه. وفي الواقع لا يستخدم كل منهم إلا رؤية الواحد لنفسه في السياق السجالي الراهن، وهي رؤية شديدة الانحياز والتعصب. فالعلمانية مثلاً تتحول من نطاق التمييز بين المعرفة والسلطة الدينيتين والمعرفة والسلطة العقليتين، لتتحول سواء عند العلمانيين أنفسهم أو عند خصومهم إلى ما يقارب نزعة العداء للدين وإزالته من المجتمع. إن ما يحصل هنا ليس في الحقيقة إلا إعادة تركيب معنى المفهوم المعروف من أفق وفي سياق خدمة السجال والحرب الدينية القائمة. والعلمانية التي جاءت كأداة لتجاوز النزاع بين الدين والسياسة وحل الخلاف بينهما تتحول هي نفسها في هذا السياق إلى باعث على النزاع ووسيلة لتعميق الخلط

بين الدين أو العقيدة عموماً والسياسة.

د - من هنا ضرورة ما ينبغي تسميته، بحق، تجاوز وثنية المفهوم. إن جميع المفاهيم ليست إلا إصطلاحات نظرية تصاغ لخدمة العمل النظري وبلورة الأفكار وتنظيمها. وتتغير مضامين هذه المفاهيم بحسب السياق التاريخي والنظري والاجتماعي التي تستخدم فيه، وتتغير معانيها ومضامينها أيضاً مع الزمن وتغير التجربة البشرية. إن المفاهيم نفسها تتطور وتموت عندما لا تعود تؤدي وظيفة إيجابية في تنظيم النشاط العقلي والمعرفي أو عندما يتجاوزها الزمن والتجربة الإنسانية. فليس من المؤكد أن جميع الناس وفي كل الأوقات يعطون لمفهوم العلمانية مثلاً المعاني والمحتويات نفسها[٥]، بل ليس من الضروري، حتى لو تم ذلك، أن يصلح هذا المفهوم لضبط وتنظيم التجربة السياسية والروحية في جميع الأزمان والأماكن، أو أن يتحول إلى قاعدة كونية للتعامل بين سلطات اجتماعية هي نفسها متبدلة ومعرضة للتطور، كما نشهد ذلك اليوم فيما تقوم به الكنيسة في أمريكا اللاتينية أو في البلدان الاشتراكية. إن ما هو أساسي هو إيجاد الشروط الملائمة والمقبولة من الجميع أو الأغلبية الاجتماعية للتوصل إلى تنظيم مستقر للعلاقة بين مختلف السلطات، بما فيها اليوم في مجتمعاتنا السلطة العسكرية التي تلعب دوراً لم تعرفه المجتمعات الليبرالية السابقة، ولم تتخذ بشأنه التدابير المطلوبة، ولم يظهر إذاً أو ينعكس في النظرية. وينبغي رؤية ذلك كله من وجهة نظر وفي ضوء المشاكل الخاصة المطروحة والإمكانات المتوافرة والقوى القائمة. والقصد، ليس النموذج هو المطلوب تحقيقه وإنما الوظيفة، وما ينجح في تنظيم تجربة اجتماعية في حقبة أو مجتمع ما، لا ينجح بالضرورة في غيرهما، ولا يفيد التقليد ولا الاقتداء

(٥) انظر: مقابلة جلال أمين ورفعت السعيد، في: فكر، العدد ٤ (كانون الأول/ديسمبر ١٩٨٤)، حيث سئل أمين عما إذا كانت علمانية عبد الناصر والوفد تحتاج إلى مراجعة، فأجاب: «لا أعتقد أن علمانية الوفد وعبد الناصر تحتاج إلى مراجعة أساسية» مؤكداً أن مواقفهما كانت علمانية بكل معنى الكلمة حتى ولو أنهما، لأسباب تكتيكية، اضطرا أحياناً لمجاراة الرأي العام في بعض الأمور الجزئية. أما السعيد فقد أجاب قائلاً: «لم يكن - في رأيي - حزب الوفد علمانياً بالكامل، أو بالمعنى الدقيق». ورأى أن لديه بعض أوجه من العلمانية، والهدف هو أن نقول مع السعيد: «إنه يمكن تعريف العلمانية بأكثر من تعريف، وليس ذلك عيباً، فالكيمياء تختلف عن الفكر السياسي، الكلمات في الكيمياء تمتلك تحليلاً ثابتاً، وربما أبدياً، ومن ثم تمتلك أيضاً تعريفاً ثابتاً، وربما أبدياً. أما في السياسة فالكلمات تتحلى دائماً بلمسات الواقع، وتكتسي بصفات متعلقة بالزمان والمكان فتكتسب مذاقاً مختلفاً».

شيئاً في التاريخ. إن العبقرية التاريخية للمجتمعات البشرية كامنة بالضبط في قدراتها اللامتناهية، وقدرات نظمها الثقافية والسياسية، على إنتاج حلول جديدة وغير مطروقة.

هـ - الملاحظة الخامسة هي أن المجتمعات، على الرغم من أنها تعيش دائماً في تاريخ عالمي واحد، فإنها لا تتبع أو تخضع للتاريخية نفسها. إن لها وقعها ووتيرة حركتها الخاصة التي قد تقترب من الوتيرة العامة أو تبتعد عنها. ولكنها كالأفراد لا تسير بالضرورة بالسرعة ذاتها. وعلى المسؤولين عنها أن يحترموا هذه التاريخية إذا ما أرادوا أن يتقلدوا مواقع قيادية فيها ويتحملوا مسؤوليات توجيه حركتها، فإذا لم يدركوا ذلك ربما اضطروا، دون نية سيئة بالضرورة، إلى الجور عليها وزجها في صراعات كان من الممكن لها أن تتجنب الوقوع فيها. إن الدين الذي لم يعد يلعب دوراً كبيراً في البلاد والمجتمعات الصناعية مثلاً ما زال يشكل المقوِّم الرئيسي لعلاقة التضامن والتواصل والتفاهم بالنسبة إلى العديد من مجتمعات العالم الثالث، ونعني بما في ذلك الأديان الإحيائية ذاتها على الرغم مما فقدت من قوة وفاعلية. أما بالنسبة إلى الأديان الكبرى فمن المؤكد أنها ما زالت، بالنسبة إلى الغالبية العظمى من الشعوب النامية، أكبر آلة تهذيب جماعي وتمدين وبناء للحم الوطنية والاجتماعية. وفي الكثير من الحالات، وعلى الرغم من الخلافات التي يمكن للدين أن يخلقها أو يدفع إليها، وهي كما قلنا خلافات اجتماعية تنعكس على الدين، فإن زوال الدين يعني زوال الأم الثقافية المرضعة نفسها وترك المجتمع، ولا أقول بالضرورة النخبة المتغربة، دون أي مرجعية ثقافية، أي دون أي أداة للتواصل والتعارف والتماهي وتبادل العواطف والتقديرات المادية والروحية.

و - الملاحظة السادسة هي أن نظام المجتمع، على عكس ما تقوله الفلسفة الوضعية المبسطة أكثر في بلادنا، ليس من النظم التي تخضع لقوانين فيزيائية. إن نظرية التطور التاريخي الأحادي الخط: من اللاهوتية إلى العلموية مبسط جداً، ولا يعكس أبداً تعدد أبعاد الحقيقة الاجتماعية والإنسانية، وتنوع حاجات الهيئة الاجتماعية الخيالية والرمزية والمادية والروحية والفنية والعلمية معاً. إن خفض قيم الإنسانية إلى قيم العلم وحده، قد حاولته النظم الشمولية، فوصلت إلى نظام من البربرية الحديثة والمنظمة القائم على قتل

الروح والفرد والإنسان معاً. ولم يؤد إلغاء الدين والقيم الميتافيزيقية في الدول الإشتراكية إلى تحرر الإنسان كما كان يعتقد البعض، ولا إلى تزايد قدراته العقلية والعلمية، بعد أن تحرر من سيطرة القوى الغيبية أو الخرافية كما كان يقال، وزال عنه الخوف أو الرهبة من القوة الإلهية، وإنما قاد على العكس إلى قتل الروح والخيال والحضارة، وحول النظام السياسي إلى معسكر اعتقال كبير للجسم والروح معاً. إن حرية الإنسان لا تنفصل عن كرامته وحرية خياله وانطلاق قواه الروحية والنفسية والعقلية التي يبني عليها رمزياً ومادياً تداعياته وعلاقات تضامنه وإحسانه وتعاطفه وكرمه الأعمق.

ز - من المؤكد أن الصراع والجدال الراهن ينطوي على رهانات كبرى تتعلق في الوقت نفسه بتغيير نظرتنا إلى الإسلام، أي بإعادة موضعته في المجتمع العربي، كما تتعلق بتغيير معانيه ومضامينه وإعادة تفسيره وترتيب القيم والمبادىء التي تشكل حقيقته الكبرى، لكن هذا كله لن يمكن تحقيقه إلا إذا اعترف منذ البداية للإسلام بدوره ومكانته وفائدته، وأمكن له أن يطمئن إلى وجوده وإلى نفسه في أرض العرب. إن من غير المعقول توقع تجدد منظومة عقلية أو عقائدية لا يستفاد منها أو لا يعرف الناس ما الذي سيفعلونه بها. إن التجدد والتجديد مرتبط بالتوظيف الاجتماعي للدين. وليس التجديد إلا تحديد الأهداف الجديدة وخلق الإمكانات الجديدة أو بالأحرى تفجير هذه الإمكانات في المنظومة العقائدية على حساب، أو إضافة إلى، إمكانات أخرى موجودة أو قائمة.

ولا بد من التذكير هنا أيضاً أن التجديد لا يقوم به الإسلام نفسه لأن الإسلام جملة من العقائد الثابتة، ولا تقوم به العلمانية نفسها، لأنها بالمثل قيمة ومثل جامدة، ولكن الذي يقوم بهذا وذاك، أو ينبغي أن يقوم بهما، هو الإنسان والعقل المفكر. فليس تجديدهما قائماً وناجزاً فيهما، ولا هو مرتبط فقط بالمنادين بهما حتى لو كان هؤلاء من العلماء وأصحاب المعرفة. إن الجميع مسؤول عن تطوير ما يعتبره ضرورياً للمجتمع ككل وليس لهذه الفئة أو تلك.

ح - وفيما يتعلق بتجديد الإسلام، لا بد من القول إنه كجملة من المبادىء والنصوص والإيحاءات التي يتكون منها كل دين، كما تتكون منها كل عقيدة، لا يعاني بحد ذاته، وفي ذاته، أي مشكلة، فهو ما زال قائماً في نصوصه ومبادئه وقيمه ورسالته كما كان منذ نزوله، لم يطرأ عليه ولا يمكن

أن يطرأ عليه أي تبديل، ولا يمكن هو نفسه أن يطرح على نفسه أي سؤال أو إشكال، لا الآن ولا في المستقبل. إن الذي يعاني مشكلة أو يعيش مشكلة هو المجتمع الإسلامي، أي نحن بوصفنا نموذجاً أو صورة لهذا المجتمع، أو على الأقل امتداداً تاريخياً وجغرافياً وثقافياً له. إن ما نسميه مشكلة الإسلام لا يكمن إذاً في الإسلام ولا يقوم فيه وإنما هو مشكلة تعاملنا نحن مع الإسلام، بل إن المشكلة يمكن تحديدها بشكل أكبر والقول إنها ليست تماماً في تعاملنا مع الإسلام وإنما بالدرجة الأساسية تعاملنا كمجتمع، أي كنظام اجتماعي، معه، ومن ثم في ما بيننا، الأمر الذي لا ينطبق بالضرورة على تعاملنا معه كأفراد، أو على صحة وصدق إيمان الكثير منا، وانسجامهم الكامل مع المبادىء الكبرى التي يجسدها.

ط - وفي نظري أن هذا التمييز ضروري، ليس لأنه يضع المسألة منذ البداية في مكانها الطبيعي والصحيح، ولكن أكثر من ذلك لأنه يضعها في المكان الوحيد الذي يمكن لها أن تجد فيه الحل. ذلك أنه حتى عندما نتحدث عن جمود «الإسلام» أو عدم مسايرته للعصر، والمقصود هنا طبعاً الفكر الإسلامي، فنحن إنما نعترف في الواقع بقصورنا عن تجديد الإسلام. وفي هذه الحالة، فإن السؤال الذي يطرح نفسه ليس من النوع المضلل فعلاً والقائم على التهرب من المسؤولية من مثل: لماذا لم يتطور الإسلام أو يتجدد ويماش العصر؟، وإنما على العكس: لماذا لم نستطع نحن المسلمين أو المنتمين إلى المجتمعات الإسلامية أن ننجح في تجديد الفكر الإسلامي وبث الحياة والحركة في رؤيتنا وفهمنا للإسلام؟. ولا نريد من ذلك أن ننفي أن هناك منطقاً متميزاً وأصيلاً للإسلام كدين يجعله يفترض أو يفرض نوعاً من القواعد المحددة في التجديد والتغيير والتطور الفكري، إذ من دون مثل هذه القواعد تفقد العقيدة، أي عقيدة، استقلالها وتميزها ووجودها نفسه، أو تفقد سبب وجودها.

إننا نعتقد إذاً أن التركيز على العوامل التي منعت التجديد هو الأساس، لأن تغييرها يتعلق بنا، ولأن الإنسان فرداً ومجتمعاً، بما هو كائن حي ومتجدد، هو وحده الذي يستطيع، على عكس العقائد والمبادىء والمثل والأفكار المجردة والثابتة، أن يقوم بالتجديد، بما في ذلك تجديد هذه المبادىء، أي إعادة تسليط الضوء عليها وإعادة تفسيرها وتوظيفها، بينما هي

لا تستطيع أن تتجدد من تلقاء نفسها. ونحن نؤمن أن صلاح الدين للحياة أو عدمه يتوقف على نوعية هذا الدين وأن هذه النوعية مرتبطة هي نفسها بما نصنعه نحن بالدين، أي بكيفية رؤيتنا له وتعاملنا معه، من حيث التجديد والاهتمام أو التفريط والاهمال. وهنا ليس لنا ملاذ إلا في الوعي النقدي وفي النقد الذاتي المتواصل، أي في الواقع في الاعتماد على قوة البصيرة والصدق[٦].

ي - وفي هذا الميدان لا يمكن لعداء الإسلام أن يحل المشاكل التي يطرحها علينا الإسلام والدين عامة، تماماً كما أن العداء للجديد أو الحديث أو المعطى غير الإسلامي وغير العربي لا يفيد ولا يساعد على حل المشاكل التي يطرحها علينا انخراطنا في العصر واستيعابنا لوسائل قوته الحضارية، فبقدر ما أن الاختلاف رحمة، لأنه يساعد على طرح المشكلات وتعميق النظر فيها، وبالتالي تقريب إمكانية إيجاد الحلول لها، يساهم العداء والموقف القائم على التعبئة العاطفية والسياسية على قتل ملكة التفكير وإلغاء الوعي والنظر الحر والسليم في الميادين الثقافية.

إن الهدف ينبغي إذاً أن يكون تجاوز الموقف الذي يدفع إلى تحويل الجدال من حول الإسلام وداخله إلى معركة اختيار بين نمطين اجتماعيين شاملين ومتعارضين، أي إلى تصادم دائم بين حاجات المجتمع الروحية وحاجاته المادية. والتجاوز لهذا الموقف يعني التوصل إلى التسوية التي تجعل التعاون بين الإسلام وبين التفكير التاريخي وسيلة لبناء الذات والشخصية العربية بدل أن يكون وسيلة لتدميرها. فمهما كانت اعتقاداتنا المذهبية

(٦) حول تطور النقد الذاتي والمراجعة النظرية في الأوساط الإسلامية، انظر: حسن التل، **عصام العطار، الزعامة المميزة** (عمان: [د.ن.]، ١٩٨٣)؛ عبد الحليم أبو شقة، «حول أزمة الخلق المسلم المعاصر: نحو وعي إسلامي،» رالي (أمريكا)، العدد ٧ (١٩٨٣)؛ خالص جلبي، **في النقد الذاتي: ضرورة النقد الذاتي للحركة الإسلامية** (بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٩٨٤)؛ يوسف القرضاوي، **الصحوة الإسلامية بين الجمود والتطرف** (الدوحة: رئاسة المحاكم الشرعية والشؤون الدينية، ١٩٨٤)؛ راشد الغنوشي، «حقائق حول حرة الاتجاه الإسلامي،» **المجتمع** (الكويت) (١٩٨١)، ومصطفى محمد الطحان، **الفكر الحركي بين الأصالة والانحراف** (الكويت: دار الوثائق، ١٩٨٤). أما بالنسبة إلى نقد الحركات الأصولية المتطرفة، فانظر: وجيه كوثراني، «المشروع التعبوي في مواجهة الاستعمار الحديث،» ورقة قدّمت إلى: ندوة الدين والتدافع الحضاري، مالطا، ١٩٨٨.

والفلسفية، ينبغي إدراك أن المجتمع العربي لن يستطيع، على الأقل في المدى المنظور، وفي اعتقادي واللامنظور، أن ينجح في بناء نفسه وتحقيق استقراره النفسي والثقافي ضد الإسلام أو خارج الإسلام أو حتى من دون الإسلام. وبالمثال، فإنه من غير الممكن والمتوقع له أن يقوم بهذه المهمة دون أن ينفتح على العالم ويتعلم منه ويأخذ منه كل ما هو جديد، أي من غير المتوقع أن يكتفي لبناء نفسه بما ورثناه من علوم عربية أطلقنا عليها اسم علوم إسلامية، وأن يترك بالتالي، كل ما أنجزته البشرية في العصور الحديثة من مكتسبات تقنية أو مادية أو نظرية أو اجتماعية أو فكرية، بل إن ذلك لو حصل فإنه لن يساهم أبداً، كما يمكن للبعض أن يعتقد، في تدعيم الإسلام، لا كدين ولا كحضارة، وإنما سوف يقوده على العكس إلى التراجع والتقهقر مع المجتمع المتقهقر. وإذا كان الفكر الإسلامي يردد أن الإسلام دين ودنيا، فإن ذلك لا يعني، إذا عنى شيئاً، إلا أن الإسلام، باهتمامه بأمور الأرض، يظل دائماً مفتوحاً ومنفتحاً على ما يبدعه أبناء الأرض، وما تتفتق عنه قريحة سكانها وشعوبها. وهو لا يستطيع أن ينفي تطور الدنيا ويلغي تطور نظرته لشؤونها دون أن يفرض على المجتمع نموذجاً ثابتاً للدنيا، أي أن يحوّل الدنيا المتغيرة إلى دين لا يتغير ولا يتبدل. وهذا يقود إلى نفي جزء من حقيقته العميقة ويتناقض مع ادعاء البعض برغبتهم في جعله إطاراً صالحاً ليس لتحقيق حاجات العبادة والدين فقط، وإنما لتقديم المفاهيم والأدوات التي تساعد الناس في كل عصر على أخذ نصيبهم من الدنيا ومتابعة شؤونها وفهمها والتحكم بها، أي تجعل منه ديناً اجتماعياً أيضاً. لقد كانت قوة الإسلام في الماضي نابعة من قدرته الاستثنائية على أن يتأقلم مع الظروف المتغيرة وأن يتماشى مع التاريخ وينفتح بالمرونة الهائلة على كل أنواع التبادل والمبادلات والتواصل الإنساني الفكري والروحي، أي على رفض الانغلاق والتقوقع والانكفاء على الذات، وكان لهذا السبب بامتياز دين الفتح الروحي والجغرافي والتاريخي. باختصار إن الإسلام لا يمكن أن يبقى ديناً ودنيا إلا بقدر ما يبقى متفتحاً وحساساً لكل ما تقدمه الدنيا، أي الزمن والتاريخ والجماعات والعقول البشرية، من إنجازات جديدة وإبداعات. ولسوء الحظ فهمت هذه الشمولية للدين والدنيا على أنها نفي للتاريخ بدل أن تفهم على أنها استعداد دائم لتقبل التجدد والتعامل معه. إن الإسلام بانفتاحه على الدنيا، أي على إبداعات البشر والتاريخ، يستطيع أن يكون حاضراً وشاملاً، لكنه إذا قبل بالانغلاق فلن

يكون بإمكانه أن يشارك في حضارة الإنسانية، ولا أن يساهم بتقديم الحلول المطلوبة للمشكلات التي ينتجها التاريخ والتي لا يمكن أن نعرفها مسبقاً لا نحن ولا غيرنا، وما كان بإمكان أجدادنا من علماء المسلمين تقديم الحلول الملائمة لها.

ك - وأخيراً لا بد من أن ندرك أن الثقافة لا تموت، لا شيء يموت، وإنما كل شيء يتحول، وإذا لم نحوله في الاتجاه الذي يتفق ومصالح وأهداف مجتمعنا، فإنه سوف يتحول ويجد مَن يحوّله ويستغله في غير مصلحتنا. وحتى المنظومات الثقافية والنظم الفكرية التي لا تتجدد، أو لا تنجح في العثور على مَن يجددها حتى تتابع مسيرة الحياة الظاهرة، وتتعامل معها ويتعامل معها الناس من خلالها، فإنها لا تضيع، وإنما تتحول نحو الداخل والباطن، فتختزن هناك وتتخمر وتصبح طاقة روحية ملهمة خلاقة. وفي هذا المستودع الروحي العميق والسري تتبلور وتتصور العناصر اللاواعية التي تصدر عنها الرموز والقيم والمعالم والانطباعات وتتحول إلى أرصدة معنوية ثابتة ومبدعة في المرجعية العميقة للثقافة والشعب. إنها تتحول إلى أساس التاريخ الثقافي، وجذوته الحية والتعبير المكثف عن روحه. فكل ما يحدث هو أنها تنتقل من دائرة تنظيم الخبرة العملية الظاهرة للجماعة إلى دائرة تنظيم الخبرة الشعورية الباطنة، قبل أن تتاح لها ظروف ملائمة كي تعود أقوى وأكمل مما كانت عليه، مغتنية بالتجربة الكبرى لضياعها الذاتي. وفي غياب نظم فعالة واعية كثيراً ما تكون الكلمة الأخيرة، بل الأولى، في تحديد سلوك الفرد إلى هذه الدائرة الخطيرة اللاواعية وغير المرئية.

(٦)
إعادة النظر في المفهوم التقليدي للجماعة السياسية في الإسلام: مسلم أم مواطن؟(*)

عبد الوهاب الأفندي(**)

مقدمة

يؤكد برنارد لويس أن مفهوم المواطنة غريب تماماً على الإسلام. ويمثل هذا الغياب بالنسبة للويس حقيقة تاريخية وثقافية مميزة في الفكر الإسلامي. وبحسب لويس فإنه لا توجد كلمة «Citizen» (مواطن) في اللغات العربية والفارسية والتركية، وإنما يوجد مصطلح مقابل لها يستخدم في كل منها بمعنى ابن البلد، وهي كلمة تخلو بدرجة كبيرة من أية مضامين أو إيحاءات لكلمة «Citizen» (مواطن) الإنكليزية التي تنحدر من أصول لاتينية وإغريقية بمعنى الفرد الذي يشارك في الشؤون المدنية. إن سبب غياب كلمة «مواطن» في اللغة العربية واللغات الأخرى يرجع إلى غياب فكرة المواطن كمشارك وفكرة المواطنة كعملية مشاركة(١).

إن تأكيد لويس هذا كمثل غيره من التأكيدات التي صدرت منه أخيراً

(*) قام د. خالد ماهر بترجمة هذه الدراسة إلى العربية. وقد نشرت هذه الدراسة في: **المستقبل العربي**، السنة ٢٣، العدد ٢٦٤ (شباط/ فبراير ٢٠٠١)، ص ١٤٤ ـ ١٥٨.

(**) محاضر في مركز دراسات الديمقراطية ومشرف على برنامج الديمقراطية في العالم الإسلامي- جامعة ويستمنستر - لندن.

(١) Bernard Lewis, «Islam and Liberal Democracy: A Historical Overview,» *Journal of Democracy*, vol. 7, no. 2 (1996), pp. 52-63.

حول الإسلام خاطىء تماماً على الرغم من اتفاق آراء بعض الباحثين العرب معه حول غياب مفهوم المواطنة في الإسلام. يستنتج سمير أمين على سبيل المثال بأن «المساواة القانونية لم تكن سمة من سمات الأنظمة التقليدية العربية أو الشرقية»(٢). بينما يعبر محمد أركون عن رأي مماثل مفاده ان مفهوم الجماعة السياسية في الإسلام يخلو من أية محاولة لتطوير «سياق للمواطنة كشرط ضروري ليس لنشوء حكم القانون فحسب، بل لظهور المجتمع المدني الذي يستطيع السيطرة على سلطات الدولة»(٣). نستطيع أن نؤكد على الرغم مما تقدم من آراء بأنه كان هناك ولا يزال مصطلح يمكن اعتباره معادلاً دقيقاً للمصطلح الغربي «مواطن» بمعنى الفرد الكامل العضوية في المجتمع السياسي والذي له حقوق وعليه واجبات تحتم عليه المشاركة في الحياة العامة. ولو استطاع لويس أن يحرر ولو لبرهة وجيزة نفسه من تحيزه الأساسي واللاتاريخي ومن الوقوع في شرك مقارنة سطحية بين المصطلحات، لتبين له بأن مطابق الكلمة العصرية «مواطن» في المصطلح الإسلامي التقليدي هي كلمة «مسلم» وليس كلمة «مواطن» التي تم ابتكارها حديثاً.

ويرجع ذلك إلى أن هوية المجتمع الديني والسياسي في بدايات المجتمع الإسلامي كانت من المسلمات حيث يتمتع الفرد بحكم كونه مسلماً بعضوية فورية وكاملة في المجتمع السياسي وبالمعنى الإيجابي، بل و«الجمهوري» للمواطنة النشطة. يحمل الحديث الشريف المشهور هذا المفهوم «المسلمون ذمتهم واحدة، ويسعى بذمتهم أدناهم ومن أحقر مسلماً فعليه لعنة الله والملائكة والناس أجمعين» (رواه البخاري ومسلم). يناقش المعلق على البخاري بأن «أدنى المسلمين» تشمل نظرياً النساء والعبيد وحتى الأطفال، ولكنه يستنتج بأن غالبية العلماء يستثنون الأطفال ويتفقون على أن النساء والعبيد يجب أن تكون لهم الامتيازات نفسها التي يتمتع بها الأحرار في التصرف نيابة عن كامل

---

(٢) سمير أمين، «ملاحظات حول منهج تحليل أزمة الديمقراطية في الوطن العربي،» ورقة قدمت إلى: **أزمة الديمقراطية في الوطن العربي: بحوث ومناقشات الندوة الفكرية التي نظمها مركز دراسات الوحدة العربية** (بيروت: المركز، ١٩٨٤)، ص ٣١٠ ـ ٣١١.

(٣) Muhammad Arkoun, «Religion and Democracy: A Theoretical Approach,» paper presented at: Conference on Religion and Democracy, organised by the Parliamentary Assembly of the Council of Europe, 27 November 1998.

الجماعة. ومن المثير للاهتمام أيضاً هو ان المصطلح المستعمل في هذا الحديث الشريف للدلالة على الالتزام الجمعي هو كلمة «ذمة» التي أصبحت في الكتابات اللاحقة مرتبطة مع المكانة (المتدنية) لغير المسلمين في المجتمع الإسلامي. وعلى أية حال تبدو الإشارة واضحة: الفرد المسلم مشارك فعال ومتساوٍ في أمور الجماعة، ويستطيع بمبادرة منه أن يلزمها بالتزامات معينة تتكفل بها تجاه غير الأعضاء فيها.

إن هذه البلبلة التي وقع ضحيتها لويس وآخرون تنبع كما أشار طارق البشري من التشويش الحاصل في الإشارة إلى المجتمع السياسي كحقيقة ومفهوم. يستند المفهوم الإسلامي للجماعة السياسية على الدين[٤]. ولأجل أن يتمتع الفرد بكامل شروط المواطنة عليه أن يكون مسلماً، وهذا هو الشرط الضروري والكافي لحالة المواطنة، بينما تعتمد مكانة غير الأعضاء على صلتهم التعاقدية مع المجموعة الأصلية. وفي هذا لا يختلف الإطار الفكري لمفاهيم المواطنة التي تبناها النظام العالمي بعد عام ١٩٤٨ من حيث المبدأ عما سبق ذكره، والفارق الوحيد هو في أساس المواطنة حيث تعتمد الجماعات السياسية الحديثة الترابط التاريخي القائم بين الفرد ووجود إقليمي معين كأساس للعضوية فيها مع استثناء من لا ينطبق عليهم هذا الشرط من حقوق المواطنة الكاملة. تأخذ آليات حقوق الإنسان العالمية ومنها ميثاق الحقوق المدنية والسياسية هذه الافتراضات كحقائق مسلم بها. ولا توجد حقوق متساوية لغير المواطنين في أي بلد.

الجماعة السياسية والجماعة الدينية

لم يثر موضوع المواطنة مشاكل كثيرة طوال الفترة التي لم يظهر فيها التمييز بين المجموعة السياسية والدينية كقضية للمناقشة والبحث. تمتع جميع المسلمين، نظرياً على الأقل، بحقوق متساوية كأعضاء في الجماعة السياسية وكان لزاماً عليهم المشاركة النشطة في إدارة أمور المجتمع من خلال الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر الذي ينص عليه القرآن الكريم كخاصية مميزة

---

(٤) Tarek Al-Bechri, «Participation of Non-muslims in Government in Contemporary Muslim Societies,» in: Abdelwahab El-Affendi, ed., *Islam and Its Modernity: Essays in Honour of Fathi Osman* (forthcoming).

للمجتمع الإسلامي وصفة تجعل منه أحسن المجتمعات. غير أن الحال لم يكن كذلك على صعيد الواقع، حيث تم حرمان أغلبية المسلمين من المشاركة السياسية لأسباب عملية وسياسية. نجمت المشكلة العملية بسبب توسع الدولة الإسلامية لتشمل مساحات شاسعة حيث أصبحت الاتصالات مشكلة كبيرة. وطيلة المدة التي عاش فيها أكثرية المسلمين في المدينة كانت المشاركة التامة مضمونة لهم، إذ كان المجتمع بأكمله (بما في ذلك نسبة كبيرة من النساء) يلتقي خمس مرات يومياً في مسجد الرسول ﷺ الذي هو أيضاً مقر الحكومة، وبمقدور أي فرد (بما في ذلك النساء، كما تكشف بعض الروايات) إثارة أي قضية يرغب فيها ويجبر الحكومة على أخذ وجهة نظرهم في الحسبان. انهار هذا النظام بسبب توسع الدولة وأصبح عاجزاً عن استيعاب مطالب وتظلمات المواطنين في الأقطار البعيدة عن المركز مثل العراق ومصر، مما اضطر هؤلاء المواطنين إلى تصريف أمورهم بأيديهم، وأدى إلى اللجوء للعنف والصراعات التي بلغت ذروتها في اغتيال الخليفة الثالث عثمان (رضي الله عنه) وانهيار نظام الخلافة، كما أدت المكائد والدسائس السياسية اللاحقة إلى نشوء أنظمة سلطوية قيدت كثيراً حقوق المواطنين وحرياتهم.

وكما يشير فهمي هويدي فإن القضايا والمشاكل التي سببتها هذه الصراعات تتعلق بحقوق المسلمين، في حين كان غير المسلمين على قناعة بمكانتهم الفريدة المحمية من قبل الدولة ولم يتأثروا بهذه الاضطرابات(٥). واستمر حالهم في التحسن باطراد حيث ساعدتهم خبراتهم في مجالات الطب والمعرفة والإدارة على تبوؤ مراكز ذات نفوذ واسع. واستمر هذا الوضع قائماً طوال فترة اقتناع غير المسلمين بمكانة «المقيمين الأغراب» الذين لا مطامح سياسية لديهم. غير أن هذا الوضع ما كان ليستمر منذ مطلع العصر الحديث لأن قوة الغرب المتنامية وتدخلاته في الأقاليم الإسلامية أعطته الدافع والفرصة للمطالبة بمنزلة ذات امتيازات أكثر. وقد أعطى ما سمي بالامتيازات الأجنبية (Capitulation) المواطنين من غير المسلمين استثناءات خاصة من قوانين البلاد.

---

(٥) Fahmi Howeidi, «Non-muslims in Muslim Society,» in: El-Affendi, Ibid.

انظر أيضاً: فهمي هويدي، **مواطنون لا ذميون: موقع غير المسلمين في مجتمع المسلمين** (القاهرة: دار الشروق، ١٩٩٠).

غير أن ما حصل لم يكن بمثابة منح حقوق المواطنة الكاملة لهم، بل العكس هو الصحيح، إذ إنه دفع بالمسألة بعيداً عن دائرة الضوء، وأكد أن غير المسلمين هم غرباء تحت حماية القوى الأجنبية. يشير خير الدين التونسي بتذمر واضح إلى أن هذا الإجراء سحب البساط من إمكانية قيام إصلاح سياسي، حيث يتطلب الشروع بالإصلاح وخلق الظروف المؤاتية للتمتع بحقوق المواطنة تأسيس الدولة باعتبارها محور المجموعة السياسية ومعين ولاء المواطن. إن خلق طبقة ذات امتيازات موالية وخارج إطار المجتمع السياسي يقوض أساس التقدم نحو السياسة بمعناها الشمولي.

أدت تجاوزات القوى الغربية إلى البحث عن مفهوم جديد للمجتمع، ووجد المصلحون الإسلاميون الأوائل في الاستعمار تهديداً ليس للحقوق السياسية والهوية الدينية فحسب، بل لإنسانية الأفراد في المجتمعات المتأثرة به. ورأى جمال الدين الأفغاني وزميله محمد عبده بأن الاستعمار وتنامي قوة الغرب سيعملان على تحويل شعوب كبيرة إلى قطعان من الماشية يقودها الأوروبيون الأقوياء. وعليه فقد بدأ تصورهما للائتلاف عريضاً (عالم ثالث) مضاداً للاستعمار، وذلك بضم أكثرية الشعوب غير الأوروبية إليه. كانت نشرة **العروة الوثقى** موجهة ليس فقط للمسلمين بل للشعوب الشرقية بعامة، وفي ذلك الوقت كانت هناك مناقشة مستمرة حول الجماعة الشرقية بشكل عام في الوقت نفسه الذي طرحت فيه الجماعة الإسلامية كشعار من قبل الإصلاحيين، يمثل هذا المفهوم تصويراً صادقاً للوضع الحقيقي لغير المسلمين المتمتعين بوجود ذاتي ومستقل موازٍ لما هو موجود في المجتمع الإسلامي إلا أنه غير تابع له.

وكشف استحضار هذه المبادىء عن شعور بالحاجة إلى تعريف الصلات القائمة بين المسلمين و«جيرانهم» بمفردات جديدة إزاء التحديات التي تواجهها المجتمعات ذات العلاقة، والتي توحدت مصائرها وشعرت بالحاجة إلى التكاتف بوجه الأخطار المشتركة. لقد وضع هذا الإدراك موضع التنفيذ عملياً من قبل قادة الحركة الوطنية في مصر الذين أكدوا وحدة جميع المصريين بغض النظر عن الانتماء الديني.

لقد اتجه المفكرون الإسلاميون المتأخرون إلى التأكيد على اعتبار المجتمع الإسلامي الموقع الأساس للولاء وقاعدة العمل السياسي. وقد رفض

المتشددون من أمثال أبي الأعلى المودودي وسيد قطب الحلول الوسطية المبكرة، وجادلوا باقتصار المجتمع على المسلمين. هاجم المودودي وبشدة القادة القوميين لـ «العصبة الإسلامية» الذين هبوا لتشكيل دولة إسلامية مستقلة في الهند على أساس انتساب قومي وليس ديني، وفند دعواهم بقدرة وطن قومي للمسلمين وضع الأساس لجماعة إسلامية حقيقية. استخف المودودي بهذا المنطق في محاضرة مشهورة ألقاها في جامعة عليكرة في الهند عام ١٩٤٠، مشيراً إلى أنه من المستحيل أن تؤدي الدولة القومية إلى قيام دولة إسلامية مثلما هو مستحيل على شجرة الليمون أن تحمل فاكهة الكمثرى[٦]. إن مفهومي الدولتين متعارضان تماماً لأن الدولة الإسلامية مجموعة سياسية تم إقرارها عقائدياً، وتمتلك نظرة عامة لا تعترف بالعرق وما شابه من أسس كقاعدة للمواطنة. إن مجمل القاعدة الأخلاقية للدولة القومية الحديثة المستندة إلى مبادىء نفعية وولاءات عرقية وقومية ضيقة هو النقيض تماماً للدولة الإسلامية الحقة التي تسمو فوق الولاءات الضيقة وتتوجه نحو عموم الإنسانية ولا تعترف بغير سلطة الله. إن عقلية الأفراد الذين ينشأون في ظل قيم ومفاهيم الدولة القومية تجعلهم غير ملائمين للعمل في الدولة الإسلامية الحقة ولأجلها، ناهيك عن العمل لتأسيسها. المؤمنون الحقيقيون فقط هم القادرون على إنشاء الدولة الإسلامية والعمل لأجلها، والطريقة المثلى لإنشائها تتمثل في البدء بخلق مجتمع إسلامي حقيقي من خلال النضال والمعاناة الدائمة (وبالطريقة نفسها التي أنشأ بها الرسول الكريم مجموعته) ليعقب ذلك الدولة المناسبة كثمرة طبيعية (لهذا النوع من الاقتران)، وقد عبر سيد قطب بدقة عن الآراء نفسها في كتابه **معالم في الطريق** الذي صدر عام ١٩٦٤.

وطبقاً لهذه النظرة فلا توجد مشكلة مواطنة لغير المسلمين في جماعة سياسية على هذا الشكل، لأن الدولة هنا تنشأ من قبل المسلمين ولأجلهم فقط. أشار المودودي لاحقاً إلى حقوق غير المسلمين في المجتمعات الإسلامية، لكنه كرر الرأي التقليدي بأن باستطاعتهم العيش كأقليات تحميها الدولة، ولا يحق لها تبوؤ المراتب المركزية فيها وبالأخص المناصب القيادية وعضوية مجلس

(٦) أبو الأعلى المودودي، **منهاج الانقلاب الإسلامي** (القاهرة: دار الأنصار، ١٩٧٧). انظر أيضاً مقالة مرشد الإخوان مصطفى مشهور، في: **الشعب**، ٣/١٠/١٩٩٣.

الشورى الذي ينتخب رئيس الدولة.

جاء القادة الآخرون أقل إطلاقاً، إذ قبل حسن البنا الدولة القومية الحديثة والنظام البرلماني كأساس للتطور نحو الدولة الإسلامية الحقيقية، ووافقت الجماعة ولو ضمناً على الدولة ـ القومية (مصر في هذه الحالة) هيكلاً للعمل السياسي مع الإشارة إلى قدر من المساواة[٧]. لم يتبلور موقف الإخوان المسلمين بوضوح إلى الآن على رغم التصريحات العلنية. وفي عام ١٩٩٩ أثار المرشد العام للإخوان المسلمين مصطفى مشهور عاصفة عندما صرح في مقابلة صحفية أنه لا ينبغي للمسيحيين الدخول في الجيش.

قبول المساواة

بدأت المواقف الإسلامية بالتطور البطيء نحو إقرار أكثر صراحة للمواطنة الكاملة لغير المسلمين. وكان للعمل الريادي للدكتور فتحي عثمان في هذا المضمار الدور المهم في إعادة النظر هذه. ناقش عثمان المسلمين بضرورة التسامي فوق التصنيفات والطبقات القديمة التي يشير إليها مصطلح الذمة (عضو في أقلية محمية أو متعاقدة) وقبول غير المسلمين كمواطنين لهم جميع الحقوق[٨]. كما أشار أيضاً إلى أنه ليس بمقدور المسلمين بسبب العولمة تجنب التفاعل مع غير المسلمين على صعيد العالم كأقليات في الأقطار غير الإسلامية أو في أي مكان آخر في العالم أو في العلاقات الدولية عموماً. وفي هذا السياق يصبح من الصعب جداً على المسلمين الدفاع عن الأقليات المسلمة ضد التعصب إذا ما مارسوه هم أنفسهم[٩]. على المسلمين إذاً إقرار نوع من التبادلية والتعاون الدولي في هذا المضمار.

وقام عدد من المفكرين الإسلاميين بتطوير عدد من الأفكار المماثلة من ضمنهم فهمي هويدي وطارق البشري وسليم العوا وأحمد كمال أبو المجد والغنوشي وآخرون. وبينما يعترف هويدي بأن هذه الصيغ الإسلامية كانت

---

(٧) راشد الغنوشي، **الحريات العامة في الدولة الإسلامية** (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٣)، ص ٢٦١.

(٨) فتحي عثمان، **الفكر الإسلامي والتطور** (القاهرة: [د.ن.]، ١٩٦٠).

(٩) Fathi Osman, «Islam and Human Rights: The Challenge to the Muslims and the World,» in: El-Affendi, ed., *Islam and Its Modernity: Essays in Honour of Fathi Osman.*

متقدمة بالنسبة إلى زمانها، يشير إلى أن هذه الصيغ والمفاهيم التقليدية تم تجاوزها من قبل التطورات الحديثة وظهور مفهوم المواطنة المتساوية[١٠]. دعا هويدي إلى تنفيذ المبادىء الأساسية للقرآن والسنة على حساب التقاليد الإسلامية المتراكمة والتفسيرات الأولية لهذه المصادر.

وطور العوا في كتاباته أطروحة تعتمد على ما أسماه بالتضاد بين «شرعية الفتح» و«شرعية التحرير». تعاملت الجماعة السياسية التقليدية والإسلامية مع غير المسلمين كشعب مقهور لأن الدولة احتوت غير المسلمين داخل حدودها على أساس الفتح، وعلى أية حال فإن الدولة الإسلامية الحديثة جاءت إلى الوجود نتيجة لصراع التحرير الذي ساهم فيه غير المسلمين بصورة مساوية للمسلمين، لذا استحقوا حقوقهم كاملة كمواطنين ولم تعد الصيغ السابقة قابلة للتطبيق[١١].

ويجادل الغنوشي بأن المواطنة في الحياة السياسية الإسلامية تعتمد على معيارين: الانتساب الديني والإقامة. المسلمون غير المقيمين في الدولة الإسلامية، أو غير المسلمين المقيمين فيها لا يحق لهم أن يكونوا مواطنين بالكامل[١٢] وقد يصبحون مواطنين في حالة قبولهم بشرعية الدولة الإسلامية لكنهم لا يصبحون مواطنين بالكامل ولا يحق لهم تسلم مناصب رئيسية في الدولة[١٣]. ويكرر الغنوشي الموقف التقليدي القاضي بحرمان غير المسلمين الذين هم أعضاء متساوون في المجتمع من تولي المناصب العليا كرئاسة الدولة أو قيادة الجيش، ومع هذا فإن الغنوشي يرفض الكثير من تقييدات المودودي بخصوص حقوق غير المسلمين وبخاصة توصياته الداعية بعدم مشاركة غير المسلمين في البرلمان أو تسلم مناصب رئيسية في الدولة. ويضيف الغنوشي أن لا ضرر في ذلك طالما أن الكثير من المناصب العليا في الدولة الحديثة لا

(١٠) هويدي، **مواطنون لا ذميون: موقع غير المسلمين في مجتمع المسلمين**، و Howeidi, «Non-muslims in Muslim Society».

(١١) محمد سليم العوا، **في النظام السياسي للدولة الإسلامية** (القاهرة: دار الشروق، ١٩٨٩).

(١٢) الغنوشي، **الحريات العامة في الدولة الإسلامية**، ص ٢٩٠ ـ ٢٩١.

(١٣) راشد الغنوشي، **حقوق المواطنة: حقوق غير المسلم في المجتمع الإسلامي**، قضايا الفكر الإسلامي؛ ٩، ط ٢ مزيدة ومنقحة (هيرندن، فيرجينيا: المعهد العالي للفكر الإسلامي، ١٩٩٣)، ص ٧٧ ـ ٨٨.

تحمل سلطة مطلقة وهي مقيدة بالقانون وخاضعة لعملية توازن مضاد من قبل المؤسسات الأخرى(١٤).

ويناقش البشري النقطة الأخيرة بإسهاب ويأخذ كمنطلق تمييز الماوردي بين منصبي «وزير التفويض» و«وزير التنفيذ». فبينما يمتلك الأول سلطة القائد الأعلى التامة في ميدانه، تقتصر مهمة الثاني على إطاعة الأوامر. ويوافق الماوردي على تسلم غير المسلم المنصب الثاني وليس الأول، أما البشري فيذكر أن لا منصب في الدولة الديمقراطية الحديثة (بما في ذلك منصب رئيس الدولة) يملك سلطة مطلقة. ونتيجة لذلك يجب أن تكون جميع المناصب في الدولة الإسلامية الحديثة مفتوحة للمواطنين غير المسلمين الذين يجب أن يحصلوا على كامل الحقوق(١٥).

يتبنى البشري وجهة نظر نقدية لمفهوم حقوق المواطنة في الفكر السياسي الحديث ويرى أن حقوق الإنسان العصرية وخصوصاً حق إشغال الوظائف العامة مرتبط بالمواطنة في دولة معينة. قد يستنتج المرء أن المساواة كمبدأ أساسي لحقوق الإنسان مرتبطة بشدة بالارتباط السياسي الذي ترتكز عليه فكرة الهوية والمفهوم الكلي للدولة الحديثة. يقرر هذا المفهوم وجود أو عدم وجود الأقليات ويحدد الإطار العام للمساواة(١٦). وبطريقة مماثلة تم منح الحقوق في الجماعة الإسلامية التقليدية إلى الأفراد والمجموعات مراعاة لعضويتهم في المجتمع السياسي وشروط تلك العضوية. وكانت هذه الاعتبارات بصورة رئيسة سياسية وليس دينية. وبينما كان من الطبيعي تحديد العضوية في المجتمع الإسلامي السياسي التقليدي بالمسلمين سابقاً فإن الضرورات الحديثة تحتم معاملة الأقليات على أسس متساوية. وهذا يعني العضوية الكاملة في المجتمع والحقوق المتساوية.

التطبيق العملي

لم يكن للرؤى الإسلامية حتى وقت قريب تأثير عملي كبير في الحياة

(١٤) المصدر نفسه، ص ١٢٨.

(١٥) طارق البشري، **بين الجامعة الدينية والجامعة الوطنية في الفكر السياسي** (القاهرة: دار الشروق، ١٩٩٨).

(١٦) Al-Bechri, «Participation of Non-muslims in Government in Contemporary Muslim Societies».

السياسية الإسلامية الحديثة، لأن أغلبية الدول الحديثة ظلت علمانية اعتمدت القومية وليس الدين أساساً لخصائصها الثقافية ونظمها الأخلاقية والقيمية. ومع ذلك عانت حقوق المواطنة انتهاكات جدية في الغالبية من هذه المجمعات لغياب الديمقراطية في معظمها ولسوء معاملة الأقليات الإثنية فيها. ومن بين الدول القليلة التي استمرت في تسمية نفسها بالإسلامية، حاولت السعودية الالتزام الصارم بالعقيدة الإسلامية، وحتى في هذه الحالة فإن المواطنة لم تظهر كمفهوم أو حتى كمبدأ للتطبيق. لم يكن للسعودية وإلى وقت متأخر دستور، والقوانين الأساسية الصادرة مؤخراً لم تتوسع في حقوق المواطنة التي تمنح واقعياً على أساس الولادة في المملكة من أبوين مواطنين. يعطي هذا الإجراء بعض الحقوق المدنية (كحق العيش والعمل وامتلاك العقار في المملكة) وبعض الحقوق السياسية، وترى السلطات بأن هذا الموقف إسلامي كامل الشرعية.

وقد استهلت ثورة ١٩٧٩ في إيران حقبة جديدة في التطور الإسلامي السياسي لأنها ثورة شعبية قادها ائتلاف من العلماء والمفكرين ودعت إلى الديمقراطية. أقامت الثورة منظومة من المؤسسات الديمقراطية بما فيها البرلمان ورئيس الجمهورية المنتخب. واعتمدت الهوية على التحدر «الإيراني». وواجه هذا الشرط في الدستور انتقاداً بأنه «غير إسلامي» لاستثنائه غير الإيرانيين من المسلمين، لكنه في الوقت نفسه شمل غير المسلمين من الإيرانيين في الجماعة السياسية. يسمح الدستور الإيراني لليهود والأقليات الأخرى المشاركة في البرلمان على أساس انتخابات خاصة. وعلى أية حال فالكثير من الشروط تطرح سلسلة من المشاكل. ويؤكد الدستور على أن المذهب الجعفري أساس للتشريع، ويضع شروطاً خاصة لولاية الفقيه، أو حكم العلماء، ويصبح من تم اختياره من العلماء القائد الأعلى والسلطة النهائية في جميع أمور الدولة، وعلى رغم انتخابه يصبح سلطة مستقلة. إن الجمع بين كل من اختار مدرسة فكرية معينة وشخص معين ليستلم السلطة يقيد من حقوق عدد كبير من المواطنين وليس غير المسلمين فقط.

ومنذ انتخاب الرئيس محمد خاتمي في ١٩٩٧ بدأت الجماعة السياسية الإيرانية بالميل نحو تعددية أكثر من منصب مهم، ومع ذلك فقد بقيت المبادىء والأسس كما هي.

هنالك تجربة إسلامية حديثة أخرى هي تجربة السودان. فقد اتبع النظام الإسلامي، الذي أتى إلى السلطة عقب الانقلاب العسكري لعام ١٩٨٩، وفي بدايات عهده نهج تقييد حقوق المواطنة لكل فرد. وتم الحظر على الأحزاب السياسية وأصبحت الفعالية السياسية غير مسموح بها إلا من خلال القنوات الحكومية، ووضعت القيود على حرية التعبير والاجتماع. بدأت الحكومة ومنذ عام ١٩٩٨ بالسير نحو وضع أكثر انفتاحاً حيث يمنح دستور ١٩٩٨ مواطنة شاملة دون الإشارة للدين، ويسمح بالمساواة المطلقة لجميع المواطنين في الحقوق والواجبات، ولكنه على غرار مثيله الإيراني يحتوي الشروط الإسلامية التي قد تؤدي إلى حلول وسطية للمساواة النظرية. والأهم من ذلك على النظام السياسي أن يكيف هذه الشروط النظرية لأنه لا يزال نظاماً عسكرياً يقلل فرص المشاركة السياسية حتى لأكثر الناس إخلاصاً من مناصري الحكومة. ويكشف الانشقاق الذي حصل في قاعدة إسناد النظام أسلوب استخدام قوة الدولة لتحديد الحريات السياسية.

إعادة تقييم المواطنة

تحتل قضية حقوق المواطنة محوراً رئيسياً في النظرية والممارسة الديمقراطية الحديثة، وينبع تعريف المواطنة نفسه من الطريقة التي يمنح بها هذا النظام حقوق المواطنة للجميع. وعلى النقيض من الملكية والأرستقراطية والاوليغاركية، ترمز الديمقراطية إلى نظام يكون كل فرد فيه، نظرياً، عضواً في المجموعة الحاكمة. وطبقاً للبشري وللمنظرين الديمقراطيين عموماً فإن الفرد الذي يعتبر جزءاً من الأمة يختلف من نظام إلى آخر. اعتبر أهل أثينا الأحرار من الذكور الإغريق من ساكني أثينا فقط كشعب واستثنوا العبيد والأجانب والنساء... الخ. واستمرت غالبية الجماعات السياسية الحديثة في تطبيق قدر ما من التمييز وبخاصة ضد النساء والفقراء والأقليات العرقية والدينية.

أظهرت الممارسة الديمقراطية ميلاً نحو توسيع مفهوم حقوق المواطنة تدريجياً، جعل التمييز ضد المجموعات المتضررة في حالة ممارسته أمراً مرفوضاً. وأصبح من المقبول الآن عموماً وجوب السماح لجميع الأفراد المقيمين داخل حدود قطر معين بالتمتع بالعضوية الكاملة للمجتمع السياسي

لذلك القطر. وعلى الصعيد النظري يجب اعتبار أعضاء كهؤلاء مؤسسين مشاركين للمجتمع السياسي، مما سيتيح لهم فرصة التأثير في الطريقة التي يتشكل فيها.

قد لا يبدو هذا الأمر سهلاً لأن جماعات مختلفة قد تفرض مطالب متناقضة على الحياة السياسية. كيف يمكن احتواء هذه المطالب وكيف تستطيع المجتمعات السياسية المتعددة الثقافات أن تعمل؟ الجواب الواضح هو: لكي يستطيع أي مجتمع أن يعمل يجب أن يكون مستنداً إلى قاعدة من القيم المشتركة التي تتقيد بها كل الجماعات المؤسسة له. وهناك من يصر على أن التضامن وروح الجماعة في المجتمعات الحديثة يعتمدان على شعور مشترك نابع من المعرفة والتبصر في الممارسات التي تعضد طريقة حياة يتركز اهتمامها على القيم المشتركة، ومع ذلك فمن غير الضروري، لأجل الحصول على هذا التضامن، أن تصنف هذه القيم المشتركة طبقاً لما هو الأكثر أهمية فيها(١٧). هنالك دائماً وفي أي مجتمع تعددي مجال للاختلاف في مسألة ترتيب القيم، لأن ترتيب القيم مسألة تخص السياسة، بينما القيم الحية التي يملكها الفرد مسألة تخص التضامن(١٨). يتفق تالبوت بارسونز مع هذا التحليل ويناقش بأن المجتمع بالضرورة هو نظام أخلاقي مستند إلى الدين(١٩)، ويحصل مجتمع متعدد الثقافات مثل المجتمع الأمريكي على تماسكه من حقيقة أن القيم اليهودية المسيحية المعتمدة على الدين تم تأسيسها في البنى الاجتماعية وغرسها ذاتياً في شخصيات الأفراد إلى الحد الذي أصبح فيه طبيعياً اعتبار التزامات الفرد لأي من المجموعات الدينية الرئيسية أو للجماعات العلمانية الصورية متوافقة مع الأنماط المؤسسة للقيم(٢٠). ولا يمكن للمجتمع أن يقوم من دون هذه الرابطة المشتركة للقيم المعتمدة على الدين.

---

(١٧) Charles Spinosa, Fernando Flores and Hubert Dreyfus, «Disclosing New Worlds: Entre preneurship, Democratic Action and the Cultivation of Solidarity,» *Inquiry*, vol. 38 (1995), pp. 40 and 44.

(١٨) المصدر نفسه، ص ٤٤.

(١٩) Richard K. Fenn, «The Process of Secularization: «A Post-parsonian View»,» *Journal for the Scientific Study of Religion*, vol. 9, no. 2 (Summer 1970), p. 117.

(٢٠) المصدر نفسه، ص ١١٨ ـ ١٣٢.

ويخالف عدد متزايد من المحللين هذا الرأي، إذ يصر ريتشارد رورتي على أن تلاحم المجتمعات المتعددة الثقافات هو ضربة حظ، حيث توسعت الوحدات الاجتماعية لتشمل العائلة التي تسكن الكهف المجاور، ثم القبيلة عبر النهر، ثم اتحاد القبائل خلف الجبل، ثم الوحدات الاجتماعية لغير المؤمنين فيما وراء البحار (وربما وبالنهاية جميع الخدم الذين قاموا طوال الوقت بأعمالنا القذرة)[٢١]. ان أي محاولة لتأسيس التلاحم الاجتماعي بمفردات مثل الالتزامات الأخلاقية نحو الرفاق من البشر ومن المخلوقات العقلانية... الخ ستدفع بنا إلى عمل غير مجدٍ تحتمه الطبيعة المميزة وغير النافعة لمفردات مثل «حالة المرء الجوهرية» و«الجوهر» و«الطبيعة» و«الأساس»... الخ[٢٢]، وسنكون أكثر اطمئناناً لو نظرنا إلى أن التلاحم لا يمكن إيجاده، بل إنه يبني وينتج خلال مجرى التاريخ ويجب عدم اعتباره حقيقة غير تاريخية.

وترى شانتال موف أن الولاء للمؤسسات الديمقراطية في المجتمعات الديمقراطية هو إحدى مهام الاندماج مع الممارسات والالتزام بقواعد اللعبة وبالمؤسسات التي تكون نمط حياتنا. إن التضامن في مجتمعات كهذه يقرره «خارج مؤسسي» أو «آخر» أو «هم» والتي تتناقض مع (نحن): الهوية التي يجري تأكيدها. وبسبب هذا جزئياً يصبح الفصل بين سياق التضامن (قيم مشتركة) وسياق السياسة (اختلافات محتملة بخصوص ترتيب وتصنيف القيم) أمراً لا يمكن الدفاع عنه. ويعتبر ما هو سياسي متأصلاً في جميع الممارسات الإنسانية، إذ ان الإقرار بالقيم كملك خاص بالفرد يستوجب على الفرد إقرار «خارجها المؤسس لها» وكذلك القيم التي ينبغي استثناؤها[٢٣].

يساند توربون تانسو نموذجاً علمانياً للتضامن حيث يشعر الناس ذوو الآراء المختلفة حول العالم والأفكار المختلفة التي تجعل الحياة تستحق العيش بالمشاركة في مجهود مشترك لإنقاذ المؤسسات الديمقراطية المحببة لهم. يشعر

---

(٢١) Richard Rorty, *Contingency, Irony and Solidarity* (Cambridge; New York: Cambridge University Press, 1989), p. 196.

(٢٢) المصدر نفسه، ص ١٨٩.

(٢٣) Chantal Mouffe, «Politics, Democratic Action and Solidarity,» *Inquiry*, vol. 38 (1995), pp. 104-105.

كل من هؤلاء بأن قيمهم المهمة جداً معرضة للخطر(٢٤). ومع ذلك لا يرى المشاركون هويتهم مرتبطة ارتباطاً لا خلاص منه مع «الأمة» أو «الشعب»، بل قد يجدون معنى لحياتهم في الانتماء إلى قرية أو كنيسة أو حزب سياسي أو نقابة... الخ. ومن المحتمل أن يغيروا ولاءاتهم من الأمة إلى وحدات أكبر (مثل الاتحاد الأوروبي)، أو أصغر من دون الشعور بفقدان مهم للهوية(٢٥).

ويتم طرح مفهوم مشابه لمفهوم تانسو من قبل فين الذي ينتقد بعنف رؤية بارسونز للمجتمع كنظام أخلاقي مبني على الدين، ويناقش بأن المجتمعات الحديثة تتميز حقاً بتنوع محير من مراكز الولاء وينقض مجال أية منظومة من القيم والمعايير فيها(٢٦). يخفف تمايز وعزل مختلف دوائر العمل من المطالب المتصارعة للحصول على ولاء الفرد(٢٧). ويجب النظر إلى التمييز ليس كانحراف عن معايير نظام يستند إلى الأخلاق، وإنما كعنصر من «مكونات المجتمع الحديث». ويعتبر وجود «بضعة أنظمة وأنظمة تحتية مميزة ذات طبيعة قيمية ومعادلة الواحدة للأخرى» من خصائص المجتمع العلماني ويوضح حدوث الصراعات الأيديولوجية داخله. ولم ينشأ هذا المعتمد على أساس تعميق الالتزام بالقيم اليهودية المسيحية كما يدعي بارسونز، بل نتاج ظهور الفرد المستقل ذاتياً والذي يستبطن الأوساط القيمية التي لم يتم تأسيسها بصورة حقيقية في أي مكان. إن هذا الشخص هو نتاج تمييز المستويات الثقافية والشخصية من المستويات التركيبية في النظام الاجتماعي(٢٨).

ويتصف المجتمع العلماني الحديث بنقص في الأساس الذي يستطيع مطاولة النظام الأخلاقي وبصفة جمعية من الأنظمة ذات الأهمية النهائية، وكذلك بالتمييز الحاصل داخل النظامين الثقافي والتركيبي، وبين المستويين اللذين هما أساس النظام الاجتماعي. إن تجزئة الولاء بين عدد من الارتباطات المتضاعفة والأنظمة التحتية يخفف من الميل نحو العنف الناجم عن تأسيس

---

(٢٤) Torbjorn Tannsjo, «The Secular Model of the Multi-cultural State,» *Inquiry*, vol. 38, nos. 1-2 (1995), pp. 113-117.

(٢٥) المصدر نفسه، ص ١١٣ ـ ١١٧.

(٢٦) Fenn, «The Process of Secularization: «A Post-parsonian View,» pp. 117 and 129.

(٢٧) المصدر نفسه، ص ١٢٧.

(٢٨) المصدر نفسه، ص ١٣٤ ـ ١٣٥.

الأنظمة المختلفة ذات المرجعية النهائية. ويطرح روجان كيرش رأياً مماثلاً ويجادل بأن المجاميع المختلفة تتوحد لأنها تمارس السياسة وليس لأنها تتفق على «الأساسيات» أو بعض المفاهيم. الإجماع الأخلاقي للدولة الحرة لا يسبق السياسة أو يكون فوقها: إن الفعالية هي التي تعطي المدنية للسياسة نفسها(٢٩). هذه الملاحظات جميعها ذات أهمية مزدوجة: فهي تقريرية ووضعية تحاول اقتناص الخصائص المميزة للمجتمعات التعددية الحديثة، وتجادل نحو مفهوم مثالي معين لهذه المجتمعات. وعلى رغم التناقض الواضح بين مجموعتي الآراء (تلك التي تدعي بأن المجتمعات الحديثة قائمة على قيم مشتركة وتلك التي تنفي هذا الادعاء) هنالك اتفاق بين مرتكزات وأسس المجموعتين. يمكن تلخيص هذا بالزعم بأن المجتمعات التعددية تعتمد أساساً على قيمة المجتمع نفسه، وأن قيمها المركزية هي الالتزام بالتوفيق بينهما وصيانة المجتمع والعمل على تقدمه. ويستطيع كل مجتمع مقاربة هذا المشروع من منظور مختلف والانطلاق للدفاع من مجموعات قيم مختلفة.

ويؤدي هذا إلى ما يدعوه جون رولز بـ «الإجماع المتداخل» (Overlapping Consensus) كقاعدة وحيدة ذات صدقية للمجتمعات الديمقراطية الحديثة. وبالنسبة إلى رولز فالمجتمع الديمقراطي، كنظام تعاون عادل بين مواطنين أحرار ومتساوين، يجب أن يعتمد على مفهوم يضمن لجميع المواطنين الحقوق والحريات الأساسية كحالة لشعورهم بالأمن وبالاعتراف المسالم والمشترك بهم.

ولما كان من غير الممكن لجميع المواطنين الاتفاق على رأي معين وشامل للعالم ولما يصنع الحياة الطيبة، فإن هذا المفهوم يجب أن يتأسس بصورة مستقلة عن جميع العقائد الشمولية. ومع ذلك فإن المبادىء التي يتضمنها قد تبدو شرعية ومقبولة ضمن كل فلسفة حياة شاملة (أو مفهوم عام للعالم) وذات وزن كاف لتهيمن على القيم الأخرى التي قد تدخل في صراع معها(٣٠).

إن قبولنا هذا التوصيف يدفعنا لاعتبار المجتمع الديمقراطي الحديث

(٢٩) Rogan Kersh, «Explaining Old Worlds,» *Inquiry*, vol. 38 (1995), pp. 83-97.

(٣٠) John Rawls, «The Domain of the Political and Overlapping Consensus,» in: Robert M. Stewart, ed., *Readings in Social and Political Philosophy*, 2nd ed. (New York: Oxford University Press, 1996), pp. 315-329.

ميداناً أصبحت فيه القوة فراغاً شاغراً معزولاً عن القانون والمعرفة. لذا لم يعد ممكناً إعطاء ضمانة نهائية، أو تشريع محدد... إن المجيء بفكرة عن «الصالح العام» يصبح أمراً غير ممكن[٣١].

هذا المفهوم يفنده «الجماعيون» (Communities) الذين يجادلون بحاجة المجتمع إلى قيم أخلاقية مشتركة لكي يستحق أن يسمى كذلك، وإلا فسيكون مجرد خليط من الأفراد لا يربط بينهم رابط[٣٢].

وقد اقترح بعض الكتاب طريقة ثالثة للنظر في المسألة تجمع جوانب من الأفكار المجتمعية والليبرالية، وعلى الرغم من قبولهم باستحالة تنظيم مجتمع سياسي وديمقراطي حديث حول فكرة واحدة حقيقية ومستقلة للصالح العام، إلا أنهم اعتقدوا بضرورة تماسكه من خلال بعض القيم المشتركة. ربما لا تكون هذه فكرة حقيقية ومستقلة للصالح العام، لكنها تعطي رباطاً مشتركاً يتمثل في اهتمام عام وخضوع للقواعد المتفق عليها. إن مجتمعاً كهذا سيكون من دون هوية محددة وفي حالة تشكل مستمر[٣٣]. ويطرح يوركن هابرماس فكرة مماثلة مجادلاً نحو تضامن الدستور كرابطة وحيدة ممكنة بمقدورها تأمين الانسجام في المجتمعات الحديثة. الحداثة طبقاً لهابرماس مترادفة مع تفكك المعايير الممنوحة سلفاً وضرورة أن يكشف كل فرد معاييره الخاصة به. إن هذا هو جوهر التأكيد على الحرية كتقرير للمصير. ومن الناحية الأخرى وعقب التجارب الكارثية لهذا القرن «فإن الحياة بمعنى الشعور أو الوعي والإدراك بها لم تعد ممكنة دون الشك في تلك الاستمراريات المقبولة بدون تساؤل» والتي زودت سابقاً التكوينات الراسخة للتضامن في تعاملنا وجهاً لوجه مع الآخرين. «وكنتيجة ففي بلد مثل ألمانيا تكون الوطنية الدستورية هي الصيغة الوحيدة للوطنية»[٣٤].

---

(٣١) Chantal Mouffe, *The Return of the Political*, Phronesis (London; New York: Verso, 1993).

(٣٢) المصدر نفسه، ص ٦٢، و Charles Taylor, «Modes of Secularism,» in: Rajeev Bhargava, ed., *Secularism and Its Critics*, Themes in Politics Series (Delhi; New York: Oxford University Press, 1998), p. 40.

(٣٣) Mouffe, Ibid., pp. 62 and 67.

(٣٤) Jürgen Habermas, *Autonomy and Solidarity: Interviews with Jürgen Habermas*, edited and introduced by Peter Dews (London; New York: Verso, 1992).

خاتمة

يبدو من المناقشة السابقة أن عدداً متزايداً من مفكري الإسلام حاول التصدي مباشرة لما يتعلق بالأقليات غير الإسلامية بتطوير مفاهيم المواطنة التي تقر المساواة للجميع. لم تكن الصيغ المطروحة مثل تلك التي تقدم بها البشري وتلك التي احتواها الدستور السوداني كافية للوفاء بمطالب غير المسلمين (وحتى بعض المسلمين) للحرية غير المقيدة. وعلى كل حال فإن تبريرات هذه العروض تفصح عن التمييز الضمني.

تطرح طبيعة الدولة الديمقراطية الحديثة طبقاً للبشري تحديدات وضوابط كثيرة على جميع المناصب العليا بما فيها منصب رئيس الدولة، مما ينفي وجود أي ضرر في تسلم غير المسلمين لها لأن سلطاتهم ستكون محددة ومراقبة من قبل المؤسسات الأخرى، الأمر الذي يعني ضمناً أن تسلم المنصب نابع من الأهمية المتضائلة للمنصب. لا يطرح السودانيون هذه المشكلة في العلن لكنهم يبررون في أحاديثهم الخاصة إقرارهم لحقوق غير المسلمين للمناصب الانتخابية العليا بسبب أن السودان بلد مسلم بالأكثرية (٧٠ بالمئة) وعليه فانتخاب غير المسلم لقيادته أمر بعيد الاحتمال.

قد يعتبر غير المسلمين هذه المناقشات مجرد نقاش أكاديمي لا صلة له بالموضوع لأن ما يطلبونه هو حقوق مؤكدة ومطلقة، وبغض النظر عما يعتقده المسلمون، من المحتمل أن تساعد هذه المناقشة الداخلية بين المسلمين على دفع المجتمع للحصول على «إجماع متداخل» على مذهب رولز يحقق مساواة المواطنة. ويهتم غير المسلمين بالنتيجة وليس بالطريقة، وعلى الرغم مما حصل من تقدم لا تزال الهوة واسعة بين مفهوم الإسلاميين للمواطنة والاجتماع المنبثق من المنظرين الديمقراطيين حول مفهوم المواطنة الذي لا يفترض مسبقاً حتى الحد الأدنى من الموافقة على القيم المشتركة، ناهيك عن الاعتقادات الدينية.

وقد وجد الإسلاميون بعض الإلهام الذي يسهل أمر التعاون في هذا الصدد، في التجارب الإسلامية الماضية مثل «صحيفة المدينة» التي أسست مجتمعاً متعدداً دينياً توحد فيه المسلمون واليهود وغيرهم. وبوسع المرء أن يشير هنا إلى «تضامن الصحيفة» بالمعنى الذي يقصده هابرماس أساساً لمجتمع متعدد

الثقافات يوحد المسلمين مع الآخرين. وربما تكون «صحيفة الحديبية» أكثر تناسباً من «صحيفة المدينة» مع التجارب الحديثة، لاعتراف الثانية بالرسول الكريم قائداً أعلى للمجتمع المتنامي وحكماً نهائياً في جميع النزاعات التي تنشب بين الجماعات المؤسسة، الأمر الذي لم تقره «صحيفة الحديبية» التي لم تعترف للنبي حتى بأنه رسول الله. سيحاول غير المسلمين في المجتمعات الحديثة فرض حقوق مماثلة بسبب عدم التزامهم بالاعتراف بشرعية الإسلام أو ارتباطه بإدارة الشؤون العامة. ولو صدقنا المنظرين الليبراليين الذين استشهدنا بهم لتبين أنهم لا يرغبون بالالتزام المسبق بأي شيء. إن حصيلة اجتماع يتوصل إلى مشاركين متساوين وبحرية هو الأمر الوحيد الذي يعتبر شرعياً وملزماً.

والسؤال من وجهة النظر الإسلامية هو: ما الذي يدفع المسلم الملتزم للانضمام إلى مجتمع سياسي كهذا؟ إن قبولنا لآراء المودودي وقطب حول طبيعة وهدف الحياة السياسية الإسلامية المثالية التي تعتبر عبادة الله الهدف الأساسي للوجود الإنساني، تؤدي إلى عدم قبول المسلمين أي ارتباط دنيوي يحقق هذا الهدف.

وهكذا فالقضايا المتعددة المطروحة تصبح غير ذات علاقة بالموضوع. أدى هذا الموقف إلى الخمول وليس العنف كما زعم البعض مراراً وتكراراً وأوجب على المسلمين تعليق أي جهد سياسي إلى حين ظهور هذا المجتمع المثالي، مثلما تحتم على الشيعة انتظار عودة الإمام الغائب لبدء أية فعالية سياسية ذات جدوى.

تسبب هذا الموقف، في حالة المودودي، في عدد من التناقضات الذاتية: نبذ المودودي باكستان لكنه اضطر إلى اللجوء إليها وساهم هو واتباعه مؤخراً في الحياة السياسية، واستمروا في ذلك الأمر الذي يثير السؤال التالي: إذا كان لا مناص من الانغماس في العمل السياسي فما هي أحسن الظروف لتنفيذ هذه السياسة؟ يكمن الجواب الواضح في السياسة الديمقراطية والضمانات التي تطرحها من أجل حرية الجميع. وحتى البعض الملتزم بالتهرب من السياسة وانتظار الإمام الغائب أو المجتمع المثالي فسوف يجد فرصة في تأييد نظام يمنح الحد الأدنى من حرية الفكر والاعتقاد والعمل. إن النظام الديمقراطي بالضرورة هو الذي يضمن للمواطن حقوقاً متساوية دون الإشارة

إلى المعتقدات الدينية والسياسية والعرق والأصول.

من حق المسلمين الملتزمين طلب تأكيد واحد على الأقل: يجب أن لا تستخدم الترتيبات الجديدة للحد من التصور المستقبلي للمجموعة الإسلامية نحو هدفها الأعلى ومن حق المسلمين في تقرير مصيرهم. وخلال مناقشات «الأسلمة» في السودان في السبعينيات اقترح أحد القادة الجنوبيين حلاً وسطاً: إقامة دولة علمانية تستطيع فيها الوحدات المؤسسة لها اختيار تنفيذ القوانين الإسلامية في أقاليمها الخاصة. يشابه هذا الترتيب النظام الفدرالي المعمول به حالياً في ماليزيا حيث أنتجت بعض الولايات أحزاباً إسلامية لتقودها، بينما تستمر الدولة في وضعها العلماني والمتعدد العرقيات. وحتى في ماليزيا تستمر الدولة في تحديد حرية الوحدات الفدرالية في هذا الخصوص. وحديثاً جداً اعتبرت الحكومة النيجيرية تحرك عدد من الولايات الشمالية لتبني الشريعة الإسلامية انتهاكاً للدستور العلماني وهو ما يطابق واقع الحال. إن أي نظام منصف وحقيقي يجب أن يبدي مرونة كافية لاحتواء مطالب كهذه، وإلا فإن صراعات كثيرة سوف تنشب.

إجمالاً نقول: إن المحاولات الإسلامية لإعادة تعريف العقيدة لاحتواء المطالب الحديثة للمواطنة المتساوية تسير في الاتجاه الصحيح، لكنها لا تبلغ حتى الآن المدى المقبول. ويلزم مبدأ المشاركة المسلمين بمنح المواطنين غير المسلمين الحقوق نفسها التي يتوقع منحها من قبل المواطنين في الجانب الآخر، وهذا يعني عدم أخذ الانتساب الديني كلياً عند التفكير في هذه القضية. يفرض المبدأ نفسه للمسلمين إن رغبوا بذلك الحق في تنظيم حياتهم السياسية بالطريقة التي يلزمون أنفسهم بها. وهذا يستدعي ضرورة وجود نظام سياسي واسع الأفق والتصور والمرونة قد يستحيل إدراكه ضمن حدود فهمنا لكيفية عمل الدولة الحديثة. لكن هذا يجب ألا يكون سبباً في إعاقة النضال لتحقيق هذه الفكرة.

القسم الرابع

من الانغلاق والعنف إلى الانفتاح والحوار

(٧)
سلطة الرمز... و«خطاب العنف»(*)

بومدين بوزيد(**)

«وأعظم خلاف بين الأمة في الإمامة، إذ ما سلّ سيف في الإسلام على قاعدة دينية مثل ما سلّ على الإمامة في كل زمان».

الشهرستاني

التحدي الذي يواجه الأمة العربية هو: كيف تبنى مجتمعات سلمية مدنية تحكمها أنظمة ديمقراطية عادلة متجاوزة نمط الدولة التقليدي القائم على القبيلة والعسكر، وكذلك متجاوزة العنف الاقتتالي التدميري في بعض بلدانها، وإن كانت العلاقة بين نمط الدولة وحالة العنف القائمة أكيدة؟

هذا العنف يشتد لهيبه في بعض البلدان العربية، وقد تصيب شظاياه بلداناً عربية أخرى، وإذا ما استمر هذا التدمير الذاتي مع دخول القرن الحادي والعشرين، فإن فرص التفاؤل بمستقبل حضاري ستتضاءل. هذه الرؤية التشاؤمية يحاول كثير من الباحثين إبعادها ليس نتيجة قناعات موضوعية، ولكن قصد إبعاد الروح المنكسرة الانهزامية حتى ولو كان الواقع مراً ويفرز معطيات مخالفة لهذه الروح التفاؤلية. القضية ليست تفاؤلاً أو تشاؤماً، فهي تخص الفنانين والشعراء أكثر من الباحثين والعلماء المختصين الذين يضعون أمامهم كل الاحتمالات والممكنات، والرهان الحقيقي اليوم هو: هل نستطيع

(*) نشرت هذه الدراسة في: **المستقبل العربي**، السنة ٢٠، العدد ٢٢٨ (شباط/فبراير ١٩٩٨)، ص ٨٨-١٠٢.

(**) معهد الفلسفة، جامعة وهران، الجزائر.

صناعة مستقبلنا بأنفسنا وامتلاك زماننا الذي هو ليس بأيدينا، أم نبقى تحت رحمة قدرية عمياء؟

فرص التفاؤل قائمة لأن المبادرة التاريخية لم تفلت منا بعد نهائياً باعتبار أن المرحلة التي نمر بها مرحلة انتقالية تتسم بالتداخل والتعقيد، تداخل بين مرحلة سابقة تأزم فيها تداخل آخر بين استمرار النمط الكولونيالي (الاستعمار) في الإدارة والتسيير والنمط التوتاليتاري (الشمولي) القائم على الأحادية الحزبية والاقتصاد الموجه. هذا التداخل أفرز أنظمة ذات طابع استبدادي مشوّه غير منسجم علقت عليه الشعوب العربية آمالاً عريضة، ومع التغيرات الدولية والتطور التقاني (التكنولوجي) وصلت هذه الأنظمة إلى آفاق مسدودة، لم تعرف ماذا تصنع سوى الارتماء في المديونية والتبعية وتسيير الأمة بطريقة خبط عشواء، ولم تجد المعارضة الشعبية التي تحاول التنفس من غبن ضاق به صدرها طريقاً لإسقاط هذه الأنظمة إلا من خلال الشكل الديني الذي كان أكثر قدرة على استيعاب البطالين والمهمشين والمظلومين، بل حتى المتخرجين في التعليم العالي، والذين وجدوا أنفسهم في الشارع، كما ربحت هذه الحركات المثقف المعرّب الجزائري المغبون المنبوذ[١]، وهذا الشكل للأسف حول عن وجهته بعد اصطدامه بميراث متأزم من تداخل سابق.

«التداخل» (l'Interférence) خاصية مفتاحية لفهم تركيبة السلطة في الوطن العربي، وأيضاً لفهم ما ينتج من هذا التداخل بين المراحل والأجنحة المتصارعة من عنف سياسي وتقلبات في القرار السياسي، وكذلك على مستوى الأفكار والصياغات الايديولوجية.

«التداخل» مظهر من مظاهر عدم التطور الطبيعي للمراحل، وفي الوقت

(١) الصراعية اللغوية في الجزائر هي صراعية نفوذية ومصلحية بالدرجة الأولى، فكثير من المفرنسين يخشون التعريب خوفاً من زوال مناصبهم العليا وامتيازاتهم، في حين أن بعضهم يطرح القضية من الناحية العلمية كون أن التعريب المتسرع المبني على وطنية انفعالية ينجر عنه انعكاسات سلبية تضر بالتطور العلمي والتنموي. أما اتهام المدرسة المعربة بتخريجها للإسلاميين فهو اتهام مبني على رؤية سياسية، لأن الكوادر الإسلامية التي أسست الجماعات الإسلامية الأولى في الستينيات مفرنسة، كما أن النسبة الكبرى من مناضلي هذه الجماعات متكونة باللغة الفرنسية في الجامعة الجزائرية وقليل منهم متخرج في معاهد العلوم الإنسانية التي هي معربة تعريباً كلياً.

نفسه سبب لعدم تميز كل مرحلة، فهو ظاهرة عامة سواء على المستوى التاريخي ـ السياسي أو على المستوى الثقافي بين ما هو تقليدي وما هو حديث، وأيضاً على المستوى النفسي للمواطن في أن يكون تقليدياً أو معاصراً.

هذه التداخلات لم تترك الولادات تتم بشكل طبيعي، وبالتالي تكون الهجانة صفة عامة في جميع المستويات. حتى المثقف العربي الذي يعيش التداخل والتناقض هو شخص متأزم متردد في اتخاذ موقف سليم وحازم ومنسجم منطقياً، ولعل الانتكاسات التي تصيب بعضهم في أخريات أيامهم مظهر لذلك. وأحياناً لا نستطيع التفرقة بين هذه الحالة وحالة التأزم والتردد التي عاشها منذ قرن أو أكثر بقليل ما يمكن تسميتهم برواد النهضة العربية، غير أن أولئك معذورون لزمن تختلف فيه التحديات والإمكانات. معنى هذا أننا لم نراوح مكاننا منذ أن تردد الطهطاوي في جلب الحداثة الأوروبية بكليتها أو فقط جانب التقنية والمصالح الدنيوية، ولم نختلف عن حمدان خوجة (ت ١٨٦٦) الذي بقي حائراً ومتردداً بين أتراك لم يستطيعوا تطوير الجزائر، وهم مسلمون، وبين احتلال فرنسي مسيحي يخلص الأمة الجزائرية من الجهل والوباء والمجاعات[٢].

التداخل والتعقيد باستمرار أنماط تسييرية سابقة في الحكم والإدارة سمة كثير من أنظمة البلدان العربية، نتيجة طبعاً غياب الديمقراطية وتقاليد التداول على السلطة، هذا التداخل يفرز ظواهر سياسية واجتماعية وتأزمات تصل إلى الحالات الدموية. فعلى المستوى الهرمي، مثلاً، يشتد الصراع بين أجنحة في السلطة ويتم تحريك موازين القوة لاختلاف المصالح والمنافع، فتكون النتيجة البقاء في مستوى واحد من التطور تتناوب فيها القوى المتصارعة سلطة القرار، وهذا «تداول منفعي على السلطة» يساق فيه الشعب أحياناً إلى

(٢) حمدان خوجة (١٧٧٣ ـ ١٨٤٢) عاصر السنوات الأخيرة من حكم الأتراك وعايش الاحتلال الفرنسي ولعب دوراً في المطالبة بإرجاع ممتلكات الجزائريين التي استولى عليها الفرنسيون، يمتلك قدرات لغوية ومعرفية، اشتهر بكتابه **المرآة** الذي صدر في باريس باللغة الفرنسية سنة ١٩٣٣، وهو في الأصل بالعربية، ترجمه عن الفرنسية محمد العربي الزبيري، وصدر في الجزائر عن الشركة الوطنية للنشر والتوزيع عام ١٩٧٥.

انتخابات معروفة نتائجها مسبقاً، وفي هذا التداخل المعقد تهدر إمكانات علمية واقتصادية وبشرية.

التداخل ليس فقط بين أجنحة في السلطة تتحكم في موازين القوة، ولكنه أيضاً بين أفكار وتصورات سياسية، وأيضاً بين أجهزة ومؤسسات لا يحكمها توازن ولا منطق داخلي.

وصف هذه المرحلة بـ «الانتقالية»[٣] (Phase de Transition) ـ في بعض البلدان العربية ـ لا يعني أنها تنقضي في القريب العاجل لتأتي بعدها مرحلة أخرى. قد تطول مرحلة «التعقيد والتداخل»، ولكنها في كلتا الحالتين ستزول بفعل تشكل كتلة جديدة من الطبقة الاجتماعية والسياسية تحمل معها تصورات جديدة تتسم بالتوازن المنطقي وبالانسجام وتستطيع أن تعيش الحداثة بكليتها[٤]، الحداثة التي لا تعني بالضرورة الانسلاخ عن الجلد أو القيام بصياغات تلفيقية كالتي نقوم بها اليوم، أو بالادعاء أن تقدمنا هو في الاكتفاء بسلفنا.

فالخلاف حول الحداثة وإشكالية الهوية هو نتيجة هيمنة «خطاب مرحلة التداخل»، وهي خلافات غير قائمة على أسس معرفية، وإنما هي جدل شبيه بجدل الكلاميين، الذي تحول إلى جدل عقيم في تاريخ المسلمين حين بقي مؤطراً بآليات واحدة، وحين احتوته الفرق الإسلامية المتناحرة، وكذلك بفعل احتواء اللغة الدينية للغة العربية، فصارت اللغة لغة فتنة وخصام[٥].

---

(٣) «الانتقالية» أيضاً خاصية مفتاحية، وهي نتيجة لخاصية «التداخل» وفي الوقت نفسه سبب لها، فالانتقال من الدولة ذات الطابع الشمولي المتأثر بالنمط الكولونيالي ـ بعض البلدان العربية، وهناك بلدان عربية أخرى ذات طابع قبلي ـ عشائري ـ إلى الدولة العصرية ينتج منه تداخل واستمرار لمميزات سابقة وممارسات سياسية. العملية الانتقالية ليست سهلة وقد تستمر إلى أكثر من قرن ويبقى للمراحل السابقة حضورها، فالصين مثلاً منذ ثورة عام ١٩١١ وحركة «٤ مايو عام ١٩١٩» دخلت عصر الحداثة، ولكن رغم ذلك ما زالت تعتبر في عصر انتقالي، وهناك صراع عندهم إلى اليوم بين ما هو تقليدي وما هو معاصر. انظر: وو بن، **الصينيون المعاصرون**، ترجمة عبد العزيز حمدي، سلسلة عالم المعرفة؛ ٢١١ (الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، ١٩٩٦).

(٤) هناك من يرى أن الصدام العنفي بين النظام والمعارضة ـ في الجزائر مثلاً ـ يعود إلى بداية تشكل كتلة اجتماعية جديدة، انظر: علي الكنز وعبد الناصر جابي، «الجزائر في البحث عن كتلة اجتماعية جديدة،» **المستقبل العربي**، السنة ١٧، العدد ١٨٣ (أيار/مايو ١٩٩٤)، ص ١٩.

(٥) نصر حامد أبو زيد، **النص، السلطة، الحقيقة** (بيروت؛ الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ١٩٩٥)، ص ١٣.

بعد قرن من الزمن أو أقل بقليل، سوف نستغرب حين ندرس فكرنا؛ هذا اليوم الذي يضيع في إشكالات وهمية مزيفة ويعيد صياغات فكرية تتسم بالتلفيق والترقيع يوقعه فيها ما أسماه بـ «الخطاب الانتقالي التداخلي»، يشترك في إنتاجه الخطاب السياسي بمختلف تياراته، وكذلك المثقف والباحث(٦).

إلى جانب سمة التداخل واللاتوازن في «المرحلة الانتقالية» هناك سمة أخرى ثالثة، وهي سلسلة المواجهات العنفية التي تتسع دائرتها بين أنظمة متعبة ومرهقة بميراث من الفوضى في التسيير والفساد السياسي وجماعات مسلحة دينية، وربما سنشهد بروز ـ إذا استمر هذا الوضع ـ جماعات مسلحة أخرى ذات طابع إثني ـ ثقافي، وهذا الاحتمال غير مستبعد كون الظروف مهيأة، وهي نفسها التي أنتجت الجماعات الأولى(٧).

يصاحب هذه السمات ـ التي تحدثنا عنها ـ الخطابات القومية التي لم تعد فاعلة في ربح المواطن سياسياً أو في شحذ همته نحو البناء والتشييد، كما أن الخطاب المقاومي في بعض البلدان العربية(٨)، الذي يتغذى من مرحلة التحرير لم يعد كذلك نافعاً واستنفد طاقاته. هذه الايديولوجيا الوحدوية أو المقاومتية تعطي أهمية لتاريخ الحرب والبطولات، وبالتالي تشكل نفسياً ثقافة «تمجيد التضحية = الموت»، ما معناه إعطاء أهمية للفعل العنفي الذي كان شرعياً في زمن معين. هكذا تتحول قيم الجهاد والكفاح القومي عند السلطة العربية اليوم إلى مجال للارتزاق السياسي ووسيلة لقمع المعارضة والتضييق في الحريات الفردية.

---

(٦) هكذا يعيد المثقف عندنا ما تنتجه السلطة من آليات تفكيرية تكرس ما ذكرناه من تلفيقية وثنائية ووسطية... الخ.

(٧) الحركة الثقافية المأسورة بقيم ثقافية خاضعة للروح العرقية غالباً ما تلجأ إلى الأسلوب العنفي، فهي ترى نفسها مقهورة ومهضومة الحق، كما أنها في الوقت نفسه ترى عرقها هو الأفضل وصاحب الحق في الأرض والحكم. يمكن هنا أن نعطي مثالاً عن تزايد قوة الحركات الثقافية العرقية في الجزائر، بعضها يردد في ملتقيات عامة أن العرب دخلاء على الجزائر، وهم شبيه المستعمر. طبعاً مقابل هذه الدعوة هناك من يؤمن بعروبية شوفينية ويقصي التنوع الثقافي والعرقي الذي ينبغي تطويره من أجل التطور وبناء مجتمع حديث مدني يؤمن بالاختلاف.

(٨) «الخطاب المقاومتي» ينظر إلى التاريخ الوطني على أنه مقاومة وحرب، ويقع التفاضل أحياناً بين الأبناء والأحفاد، وحتى بين جهات الوطن في مسائل التنمية، من شارك في الثورة ومن لم يشارك. هذا الخطاب لا يثمن تاريخ العلم ويلغي كل تفكير لا يؤمن بأن السلاح هو الحل الوحيد؛ خطاب يعطي شرعية للذين في السلطة ولأصحاب الامتيازات ويساهم في انتعاش ثقافة العنف.

إن الخصائص التي ذكرناها:

١ ـ التداخل والتناقض بين المراحل التاريخية؛

٢ ـ الانتقالية الدائمة التي لم تتطور إلى ولادة جديدة؛

٣ ـ الإرهاب المدمر؛

هي في الوقت نفسه مفاتيح أساسية لفهم طبيعة السلطة العربية وتفكيك بنية خطابها السياسي للكشف عن العنف السياسي وتمظهراته.

هذه السمات هي التي تجعل من المقدس يحضر بقوة في النزاع وفي العمل السياسي، كما أن له تمظهرات أخرى تخضع للتشخيص:

ـ المقدس في التجربة الدينية، التقليدي.

ـ المقدس في الاحتفال، الحرب.

ـ المقدس في السلطة الكاريزمية والخطاب الايديولوجي، وذلك من خلال الوظيفة المزدوجة التي يضطلع بها المقدس في علاقته بالعنف[٩]، فالمقدس بحسب رونيه جيرار (R. Girard) لا يواجه العنف إلا بالعنف، ولا يواجه الانتهاك إلا بالانتهاك، وحين يقع الخصام بين مقدسين، كون درجة العنف أقوى.

أولاً: المقدس الديني في مواجهة المقدس التاريخي

العنف في الوطن العربي انتعش في بلدان استخدمت السلطة فيها «المقدس التاريخي» (Le Sacré Historique)، ونعني به «الثورات الوطنية ضد الاحتلال والانتداب الأجنبي»[١٠]. هذه المرحلة التاريخية صارت مقدسة بفعل الاستخدام المتواصل لها وتحولها إلى «رمز» تقام له أيضاً شعائر

(٩) التيجاني القماطي [وآخرون]، **المقدس والإنسان** (تونس: دار محمد علي الحامي، ١٩٩٤)، ص ٧٠.

(١٠) في مقال سابق تحدثنا عن «المقدس التاريخي» ضمن الآليات التي تعوق الفكر العربي المعاصر من الدخول في الحداثة. انظر: بومدين بوزيد، «الفكر العربي المعاصر وإشكالية الحداثة،» **المستقبل العربي**، السنة ١٦، العدد ١٨٠ (شباط/فبراير ١٩٩٤)، ص ٢١.

وطقوس(١١). وهناك أكثر من منظمة وجمعية مرتبطة بهذه المرحلة، ولعل العبارة التالية هنا صحيحة: «أعطوني ميتاً فأخلق لكم جمعية». «الميت المقدس» يعطي سلطة للحي في التحكم في الآخرين بحكم ارتباطهم بهذا الميت. إن تركيبة السلطة بمفهومها الواسع في مجتمعنا العربي يؤطرها «الموتى»، الأولياء أو الشهداء؛ الميت يتدخل في التنظيم الاجتماعي والسياسي، وهو ما يصطلح عليه في المجال الأنثروبولوجي بـ «Apothéose»، وتعني «تمجيد الموتى وكأنهم آلهة أو أبطال».

لقد تحول هذا المقدس إلى ايديولوجيا وشرعية لمن لا يملكون شرعية، هذه الايديولوجيا التي نشرت وعياً وهمياً بـ«العدالة الاجتماعية» والمساواة واعتبرت الشر كامناً في الملكية الخاصة والاقتصاد الحر، هي ايديولوجيا لا زالت تحتكر «التاريخ» وتؤوله لصالحها، وطبيعي أن يقف في وجه هذا «المقدس» مقدس آخر قادر على مصارعته، وهو «المقدس الديني» كقوة سياسية وروحية، يرى الجهاد وسيلة لقيام دولة إسلامية تزيل هذا الغبن الاجتماعي.

هل يمكن القول إن طبيعة السلطة في الوطن العربي المؤسسة بقوة الجيش وبشرعية «الشهداء» و«الأجداد» لم تنجح أي معارضة بمواجهتها إلا المعارضة «المقدسة» القائمة هي أيضاً على مبدأ «الشهادة»؟

ضروري هنا التمعن جيداً في العلاقة بين مقدسين مختلفين من حيث الرؤية والتصور، ومتناحرين سياسياً ولكنهما يلتقيان في كون آليات التفكير واحدة واعتماد «قوة المخيال» المحمل بقيم الموتى ووصاياهم وثقافة الأبوة وتقاليد التسلط الاجتماعي، وكذلك يؤديان إلى نتيجة «الفعل العنفي» كسلوك سياسي للبقاء في السلطة أو الوصول إليها.

العنف السياسي في بعض البلدان العربية يحضر فيه المخيال والقيم الدينية المقدسة، وهكذا نقوي مرة أخرى «الشرعية التاريخية» (La Légitimité historique) التي تحدثنا عنها سابقاً ونبتعد عن «الشرعية الديمقراطية» (La

---

(١١) نشهد في الجزائر أكثر من عشر منظمات مرتبطة في أهدافها ونشاطها بالموتى (منظمة المجاهدين، منظمة أبناء الشهداء، أبناء المجاهدين، المحكوم عليهم بالإعدام، جمعية ٨ ماي ٤٥، جمعية ضحايا الإرهاب... الخ)، هذا فضلاً عن السيل الكبير من الأفلام السينمائية والتلفزيونية المتعلقة بالحرب. طبعاً مثل ثورة ١٩٥٤ تستحق ذلك، ولكن الأمر له انعكاسه السلبي.

Légitimité démocratique)[١٢].

المقاربات النظرية المكتوبة بأقلام عربية حول العنف السياسي غير كافية وقليلة جداً. ربما نستثني هنا الكتابات اللبنانية لأن مثقفي لبنان مروا بتجربة «الحرب الأهلية» وقد كان بعضهم ضحية لها.

تحول «العنف السياسي» إلى ظاهرة اجتماعية ـ سياسية يومية يتطلب دراسات عميقة ذات رؤية علمية سليمة دون السقوط في الخطابات السياسوية أو التغاضي عن ضرورة دراسة وتفكيك «الخطاب السيفي» (Discours du Sabre)[١٣] في الثقافة العربية الإسلامية. ونفضل هنا استعمال عبارة «الخطاب السيفي» لأنها تؤدي المعنى أكثر، وهي تعبير مؤرخي الفرق الإسلامية، وكان هناك خلاف بين الفقهاء وعلماء الكلام حول الآية القرآنية التي تسمى بـ «آية السيف»، هل هي منسوخة أم لا؟، وهو خلاف له أهميته على المستوى السياسي[١٤].

يمكن رصد الرؤى السائدة اليوم في فهم أسباب العنف ومبرراته في ثلاثة اتجاهات:

١ ـ اتجاه يربط العنف السياسي (الإرهاب) بالظروف الاجتماعية ـ السياسية القاهرة التي يمر بها الوطن العربي، وهي تزداد تدهوراً مع مر السنين؛ طبعاً عامل له تأثيره القوي في السلوك العنفي السياسي[١٥]، غير أن

(١٢) لمناقشة التجربة الديمقراطية في الوطن الغربي وآفاقها ينبغي أخذ اعتبار الشرعيات التاريخية والدينية كعوائق في سبيل تحقيق الديمقراطية، هذه الشرعيات لا تلغى بقرار سياسي أو نص دستوري، فهي ثقافة ومخيال تؤثر في السلوك السياسي، إذ لا بد من ثقافة الاختلاف ونشر الوعي الحداثي للتحرر من ضغط المقدس.

(١٣) نقصد بـ «خطاب السيف» كل خطاب يدعو إلى قتال الآخرين باعتبارهم مارقين من الدين أو «طواغيت». هنا نميزه من «الجهاد» الذي هو حق الدفاع عن العقيدة وأرض الإسلام.

(١٤) عبد الحميد بن باديس (١٨٨٩ ـ ١٩٤٠)، مثلاً، يرى أن آية السيف منسوخة، وهذا ينسجم مع موقفه السياسي الذي لا يرى الحرب وسيلة للتحرير، بل يصل به القول أحياناً إلى ضرورة بقاء الارتباط بفرنسا، وكان يردد وصية محمد عبده حين زار الجزائر ودعا علماءها وشعبها إلى التزام السلم مع فرنسا والابتعاد عن السياسة. موقف ابن باديس لا يقلل من قيمته التاريخية والعلمية، بل مثل هذه المواقف ينبغي إعادة الاعتبار إليها ورؤيتها بصورة جديدة. عد إلى كتاباته منها المقالات المنشورة ضمن أعماله التي جمعها عمار الطالبي، في كتاب: **ابن باديس: حياته وآثاره** [د. م.]: دار اليقضة العربية، ١٩٦٨).

(١٥) **قضايا فكرية** (مصر): (تشرين الأول/اكتوبر ١٩٨٩) والكتابان ١٣ ـ ١٤ (تشرين الأول/اكتوبر ١٩٩٣).

الاكتفاء بهذا التفسير سوف يجعلنا نغفل عوامل نفسية وثقافية أخرى قد تكون أكثر قدرة على فهم هذه الظاهرة.

٢ ـ اتجاه يستند في تفسيراته إلى المرجعيات الغربية، وبعض هذه المرجعيات واقع تحت سطوة الإعلام الغربي الذي يحاول ربط الإرهاب بالإسلام أو بالمواطن العربي.

٣ ـ اتجاه يرجع هذا العنف إلى تأويلات فاسدة للنص الديني، أي أن قيادات هذه الجماعات تؤوّل القرآن الكريم تأويلاً غير سليم، ومن هنا تكفيرها للمجتمع والدولة وإعلان الحرب ضدهما، وهذا الاتجاه نجده في كتابات ودراسات بعض مفكري الإسلام المعاصرين.

هذه أبرز الاتجاهات الرؤيوية لتفسير الظاهرة العنفية للجماعات الإسلامية، ونحن اليوم في أمس الحاجة إلى دراسات نظرية معمقة تتجاوز الحكم الآني أو دراسة الظاهرة من خارجها أو السقوط في تبسيطية، بحيث يتم إرجاعها إلى أسباب اجتماعية واقتصادية فقط أو إعادة صياغة ما تنتجه المراكز الغربية البحثية[١٦]، وبالتالي تسقط في ما يروج له الإعلام الغربي في السنوات الأخيرة من معاودة تنشيط مخيال «أنثروبولوجي» تشكل مع حركية الاستيطان منذ قرنين، هذا المخيال يبدع في رسم الآخر وحشاً عنيفاً مدمراً يجب ترويضه واستيطان أرضه من أجل تحضره. للأسف هذا المخيال المضمر ينبعث بلغة جديدة وبمعجم مختلف، ولكن بمضمون قديم مستغلاً حالات العنف التي تمر بها بعض البلدان العربية، وهي طبعاً ليست حالات أقل من تلك التي تشهدها بلدان أوروبية هي ريادية في الحداثة والتقدم.

إن التهويل من العمليات الكاميكازية مع بداية سنة ١٩٩٦ ضد إسرائيل في الوسط الإعلامي والثقافي في أوروبا والولايات المتحدة الأمريكية يفوق حد الإثارة الإعلامية والسياسية البحتة، إنه يعيد تشكيل صورة العربي العنيف

(١٦) بعض المثقفين المفرنسين عندنا يتلقفون ما تنتجه المراكز الغربية البحثية حول هذه الظاهرة ويعيدون إنتاجها؛ بعض هؤلاء ينشطون كباحثين في مراكز بحثية جزائرية. طبعاً هم الذين يسيطرون عليها ويرسمون استراتيجيتها، كثير منهم كان يستبعد وصول الإسلاميين إلى الحكم ولكن انتخابات «كانون الأول/ديسمبر ١٩٩١» كانت فاجعة بالنسبة إليهم وبدت تحليلاتهم واهية، فكان أن صرح بعض زملائهم الفرنسيين بخطأ اعتمادهم على مثل هذه التحليلات في فهم الظاهرة الإسلامية.

الحامل سيفه باستمرار، وتسعى بعض المؤسسات الإعلامية الغربية لحفر هذا المخيال وتثبيت «الصورة الإرهابية».

الإرهاب كثقافة وتنظيم مدمر مهما كان نوعه وطبيعته ومصدره، معوق للتنمية العربية ووحدة هذه الأمة ويعرض العالم للاستقرار والحرب، ويمكن أن يعود بها إلى الأنظمة التوتاليتارية، فانتصار الديمقراطية التي لا تعني سوى الليبرالية كمستقبل إنساني بحسب فوكوياما يقتضي إزالة كل أشكال العنف السياسي(١٧).

أول ما يهدر في البلد الذي يعرف هذه الظاهرة «حقوق الإنسان» فتزيد الدولة من قبضتها وسد الحوار والتضييق في حرية الرأي بحجة مكافحة الإرهاب، كما أن هذه المكافحة ينجم عنها التجاوز وخرق الحريات الفردية، وهكذا تزايد تلك المؤسسات الغربية علينا بالدفاع عن «حقوق الإنسان»، وهو سلاح ايديولوجي وظف ضدنا وما زال يوظف. من هنا ينبغي العمل على مستويين:

١ ـ تطوير مجتمعاتنا نحو «مجتمعات مدنية» تحترم فيها حقوق الإنسان.

٢ ـ تأصيل هذه الحقوق في فكرنا العربي المعاصر ثقافياً سواء بالعودة إلى تراثنا العربي الإسلامي وإعادة قراءة خطابات (فقهية ـ كلامية ـ فلسفية) حول «آدمية الإنسان»، أو باستلهام «الفكر الإنساني الأوروبي» المنظر لهذه الحقوق وتبيئة مفاهيمه ومضامينه بروح عربية إسلامية.

هذا التأصيل الثقافي لحقوق الإنسان بالعودة إلى التراث العربي ـ الإسلامي أو بالاجتهاد يسمح لنا بالوصول إلى:

ـ إضفاء «شرعية ثقافية» على هذه الحقوق.

ـ إيقاظ الوعي بعالمية حقوق الإنسان داخل ثقافتنا(١٨).

يمكن هنا الإشارة إلى النص الصوفي الذي يشكل غنى خاصاً في

(١٧) Francis Fukuyama, *La Fin de l'histoire et dernier homme* (Paris: Flammarion, 1992), p. 184.

(١٨) محمد عابد الجابري، **الديمقراطية وحقوق الإنسان**، سلسلة الثقافة القومية؛ ٢٦، قضايا الفكر العربي؛ ٢ (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٤)، ص ١٤٤.

الثقافة العربية ـ الإسلامية من حيث احتلال «الإنسان» مركزاً محورياً في تأويلاته للقرآن الكريم، فالله عند الصوفية تعرف إلى نفسه من خلال خلقه لآدم مثلاً؛ هذه الفكرة لها أهميتها بالنسبة إلينا اليوم، هناك نصوص لمتصوفة يتأنسن فيها الله ويتأله فيها الإنسان، ولم يعد للخلافات الدينية والمعتقدية من معنى سوى في كونها تعبيرات مختلفة لتجلي «الحقيقة».

ثانياً: خطاب السيف... أصله الإمامة

أتصور أن فهم «الظاهرة العنفية الإسلامية» يبدأ من الداخل، أي دراسة خطابها «خطاب السيف»، فهو خطاب له آلياته وظروف تشكله وعوامل تطوره، والخطوة الأولى في فهمه ونقده وتحليله تكون بتفكيكه والقيام بعملية حفرية تاريخية لتشكله في الثقافة العربية ـ الإسلامية. وما سنتحدث عنه هو فقط تلمس اقترابي لا يمسك بتفاصيل تسمح بحفر تاريخي لظاهرة العنف عندنا، ونحن لا نختلف عن الشعوب الأخرى في وجود منزع العنف سواء المشكل بفعل المخيال الديني أو بفعل طبيعة الأنظمة الحاكمة، فالعنف هو الحالة الطبيعية للمجتمعات بحسب هوبس (Hobbes)؛ «حرب الجميع ضد الجميع»، فهناك أربعة مقترحات توضح المفهوم الهوبسي:

١ ـ يتحرك الناس بواسطة الرغبات نفسها.

٢ ـ تكون هذه الرغبات مستبدة دون رحمة، إما لأنها البديل الذاتي للحاجات البيولوجية الجامحة، وإما لأن إشباعها يشكل بحد ذاته سبباً كافياً للسعي إلى تجديدها.

٣ ـ إن الأغراض القابلة لإشباع هذه الرغبات تشكل في كل لحظة كمية محدودة.

٤ ـ يشتق من تركيب الرغبة والندرة تنافس بين الناس يعرضهم إلى مخاطر «المأكلة العالمية»[١٩].

إن ارتباط العنف بالجماعات الإسلامية الاحتجاجية عرفه تاريخنا العربي

---

(١٩) ر. بودون وف. بوريكو، **المعجم النقدي لعلم الاجتماع**، ترجمة سليم حداد (بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع؛ الجزائر: ديوان المطبوعات الجامعية، ١٩٨٦)، ص ٣٩٤.

الإسلامي من خلال «فرق إسلامية» تبنت «خطاب السيف»، وهو خطاب له رموزه وعالمه السيميائي المشكل لمخيال «الجماعات الاحتجاجية»، ومنشط سيكولوجي له قوة روحية خاصة، يتحول إلى قوة مادية؛ خطاب انتعش في فترات الصراع السياسي، وأحياناً كان يبشر بالأمل وبملء الأرض عدلاً بعدما ملئت ظلماً وجوراً، يعتمد منهجية خاصة في التأويل في قراءته للنصوص القرآنية الكريمة، وهو تأويل كان يراه بعض المفسرين والفقهاء فاسداً ولا يتقيد بشروط التأويل اللغوية والتاريخية، لكن رغم ذلك بقي هذا التأويل منشطاً ثقافياً وسيكولوجياً بسبب غياب العدالة، وحضور الاستبداد والظلم. لقد وجد مبررات غلوه من الواقع مستغلاً الخصوصية المجازية اللغوية للنص الديني.

الخلاف بدأ في تاريخنا سياسياً حول الإمامة ولا زال. يقول أبو الحسن الأشعري (ت ٣٣٠ هـ) في كتابه مقالات الإسلاميين: «وأول ما حدث من الاختلاف بين المسلمين، بعد نبيهم اختلافهم في الإمامة»[٢٠].

ولقد أدرك علي بن أبي طالب ـ كرم الله وجهه ـ مبكراً خطورة حضور النص في العراك السياسي، فحذر من تأويل يسيل الدماء. لقد كان يقاتل جيش معاوية بن أبي سفيان في معركة صفين وهو يردد:

نحن ضربناكم على تنزيله فاليوم نضربكم على تأويله
ضرباً يزيل الهام عن مقيله ويذهل الخليل عن خليله[٢١]

إنها المعركة اللسانية التأويلية التي ظلت قائمة زمن الأمويين والعباسيين ولم يكن الانتصار فيها لـ «النص»، ولكن كان الانتصار فيها لـ «التأويل»؛ إنها عملية مستعصية أن يتم تفسير العنف لغوياً (لسانياً) خصوصاً في ثقافتنا العربية ـ الإسلامية والتي هي أساساً محكومة بـ «النص». «زمن التأويل» لم ينتهِ، إنه زمن مرتبط بـ «زمن النزول»، يتماثل معه أحياناً فيحاول إعادة صياغته، وأحياناً يحاول التماهي به واحتذاءه؛ زمن ينشط في فترات الصراع

(٢٠) أبو الحسن علي بن إسماعيل الأشعري، **مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين**، ط ٢ (بيروت: دار الحداثة، ١٩٨٥)، ص ٣٩.

(٢١) أبو الحسن علي بن الحسين المسعودي، **مروج الذهب ومعادن الجوهر**، ط ٤ (بيروت: دار الأندلس، ١٩٨١)، ج ١، ص ٣٩٢.

حول مسألة السلطة، حين يقع التنازع في من يمتلك النص، وهو سلطة أخرى رمزية تحضر بقوة لتشكيل الكتلة الاجتماعية والسياسية.

لقد كانت الإمامة في الثقافة العربية ـ الإسلامية منشطاً لتعدد القراءات ولا زالت إلى اليوم، وبالتالي فما كان يهم «النحل الإسلامية» هو تثبيت آرائها الايديولوجية، ولو على حساب طبيعة النص، عكس البلاغيين والفقهاء الذين تقيدوا بقواعد في أصولها ـ اللسانية ـ في قراءاتهم للنص القرآني.

كان «خطاب النحل» يتجه نحو النص لاستثماره ايديولوجياً في صراعهم على السلطة، وفي معارضتهم، وما كانوا يضعون حساباً لـ «للشروط اللسانية والبلاغية»، أما «الخطاب البلاغي ـ الفقهي» فكان يتجه نحو المعنى انطلاقاً من حدود لغوية ـ لسانية، وبالتالي سيكون هذا الخطاب ظاهرياً في غالبه لفهم النص، عكس الخطاب السابق الذي كان تأويلياً، صنع الجدل ولغة المغالبة والمدافعة.

القراءة في بدايتها لم تكن تتميز بالتنوع لأن مفسر النص كان حاضراً، وحين توفي ترك من يخلفه من صحابة عاشوا زمن «النزول»، وكانت أول قراءة خرقت قراءة الزمن الأول هي قراءة «الخوارج» و«الشيعة» الذين يسمونهم «فئة القراء»، الفئة التي نظرت ايديولوجياً إلى الفرق الإسلامية في نشأتها الأولى. لقد كان «القراء» في علاقة وثيقة مع النص القرآني، أي مع الله، وكانوا بهذا يتجاوزون إطار القبيلة والدولة على حد سواء؛ قاموا بفوضى في الأمصار وخصوصاً في الكوفة التي ستصير مركزاً شيعياً استقطابياً في ما بعد.

«خطاب السيف» ينتج أصلاً في مختبرات لغوية تأويلية لسانية، ودراسة هذا المختبر ضرورية في فهم آليات هذا «الخطاب» القادر على التهييج والتحميس والدفع نحو الموت. والأصول الأولى لهذا الخطاب تتمثل في «ايديولوجية الخروج» التي ساهمت في صنعها فرق إسلامية كالخوارج والإسماعيلية. ليس معنى هذا الحكم بخارجية جماعات اليوم، فأغلب هؤلاء يؤكدون انتماءهم النظري إلى أهل السنة، وبالضبط «ابن تيمية»، ومن هنا من الضروري معاودة قراءة فتاوي هذا الفقيه والبحث في أسباب قدراته التأثيرية سواء في بعض معاصريه أو في الحركة الوهابية الحديثة والجماعات الإسلامية منذ الستينيات من هذا القرن.

يقول الأشعري: «اختلف الناس في السيف على أربعة أقاويل:

١ ـ قالت «المعتزلة» و«الزيدية» و«الخوارج» وكثير من «المرجئة» ذلك واجب إذا أمكننا أن نزيل بالسيف أهل البغي ونقيم الحق، واعتلوا بقول الله عز وجل: ﴿**وتعاونوا على البر والتقوى**﴾[٢٢]، وبقوله: ﴿**فقاتلوا التي تبغي حتى تفيء إلى أمر الله**﴾[٢٣]، واعتلوا بقول الله عز وجل: ﴿**لا ينال عهدي الظالمين**﴾[٢٤].

٢ ـ وقالت «الروافض» بإبطال السيف ولو قتلت حتى يظهر الإمام فيأمر ذلك.

٣ ـ وقال «أبو بكر الأصم» ومن قال بقوله: «السيف إذا اجتمع على إمام عادل يخرجون معه فيزيل أهل البغي».

٤ ـ وقال قائلون: السيف باطل ولو قتلت الرجال وسبيت الذرية، وإن الإمام قد يكون عادلاً، ويكون غير عادل، وليس لنا إزالته وإن كان فاسقاً، وأنكروا الخروج على السلطان ولم يروه، وهذا قول «أصحاب الحديث»».

غير أن الفرقتين اللتين بقيتا تؤمنان بـ «السيف» كقوة وواجب «الشيعة» و«الخوارج». يضيف الأشعري: «وأما السيف فإن الخوارج تقول به وتراه إلا أن الإباضية لا ترى اعتراض (اغتيال) الناس بالسيف ولكنهم يرون إزالة أئمة الجور، ومنعهم من أن يكونوا أئمة بأي شيء قدروا عليه بالسيف أو بغير السيف»[٢٥].

المؤرخون يتحدثون عن «الاعتراض» أو «الاستعراض» (الاغتيال) السياسي كظاهرة عرفها المجتمع العربي ـ الإسلامي، تميز بها الخوارج في البدء، ثم انتشرت عند الإسماعيليين في تصفية الخصوم السياسيين. فخوارج البصرة بقيادة عروة بن أدية، مثلاً، صادفوا في طريقهم ابن صحابي شهير يدعى عبد الله بن خباب بن الأرت بصحبة زوجته الحامل، فذبحوه بطريقة

---

(٢٢) **القرآن الكريم**، «سورة المائدة،» الآية ٢.

(٢٣) المصدر نفسه، «سورة الحجرات،» الآية ٩.

(٢٤) المصدر نفسه، «سورة البقرة،» الآية ١٢٤.

(٢٥) الأشعري، **مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين**، ص ١٢٥.

بشعة وبقروا بطن امرأته، كما قتلوا رسول علي بن أبي طالب استعراضاً (اغتيالاً)، وتمت تصفية الخلفاء الراشدين بهذه الطريقة.

إن صورة الموت والاغتيال التي يتحدث عنها المؤرخون بشعة جداً، والأبشع منها أن تبرر دينياً. فالخوارج كان شعارهم في القتال «الرواح، الرواح، إلى الجنة»، وكانت فرقة من الروافض يستحلون سباء نساء مخالفيهم وأخذ أموالهم ويستحبونه ويستحلون سائر المحظورات ويتأولون قوله تعالى: **﴿ليس على الذين آمنوا وعملوا الصالحات جناح فيما طعموا إذا ما اتقوا وآمنوا وعملوا الصالحات﴾**(٢٦).

ووردت في كتب **الملل والنحل**، للأشعري والبغدادي والشهرستاني والنوبختي وابن حزم، اجتهادات قالت بها فرق في الموت والقتل والتعذيب.

«خطاب السيف» الذي أرخ له هؤلاء وتتبعوا الفرق التي تتبناه بالنقد والرد، يحوي تخريجات غريبة وتأويلات عجيبة في تكفير خصومهم ووجوب قتلهم. من الضروري اليوم أن نقوم بدراسة هذا «الخطاب» وفك نظامه ونقده ومتابعة استمراره إلى اليوم بدل رفض تأويلاتهم ورد اجتهاداتهم.

أكثر الفرق الإسلامية في التاريخ العربي ـ الإسلامي تنظيماً وقدرة على تصفية خصومهم بالاغتيالات، والتي استطاعت أن تصل إلى السلطة بالسيف هي الحركة الإسماعيلية، بقيت مستمرة في استخدام السيف ضد خصومها؛ إنها نموذج الحركة السياسية السرية الناجحة في البقاء وفي تأسيس دولة الفاطميين ذات الطابع الثيوقراطي البحت. ودراسة هذه الفترة ضرورية لنا اليوم أمام الدعوة إلى قيام نظام ديني (ثيوقراطي).

نقرأ هذا النص الفاطمي والذي هو خطبة أمام جموع من الجنود الفاطميين والأنصار، ومضمونه يتكرر في مئات النصوص والخطب «الفاطمية» الموجهة ضد خصومهم السياسيين من المسلمين، ولعل أعنف مواجهة لهم كانت مع أبي يزيد الخارجي المغاربي، وهذا الأخير أيضاً يعتمد المضمون نفسه في خطبه التحريضية ضد الفاطميين من تكفير ونعت الخصم بالدجال والمارق من الدين.

---

(٢٦) القرآن الكريم، «سورة المائدة،» الآية ٩٣.

الحرب بين الشيعة والخوارج في عهد دولة الفاطميين في المغرب العربي كانت عنيفة جداً، والتاريخ يروي لنا عن التفنن في تعذيب المخالفين. وهناك حكايات مروعة جداً يمكن للقارئ أن يعثر عليها في كتب التاريخ.

يقول مؤرخ الفاطميين إدريس عماد الدين القرشي في كتابه **عيون الأخبار وفنون الآثار**: «وأنشأ الإمام القائم بأمر الله أمير المؤمنين ـ صلوات الله عليه ـ خطبة يحرض فيها المؤمنين، وأمر «المروضي» قاضيه بـ«المهدية» أن يقرأها عليهم.

يقول فيها بعد حمد الله تعالى والثناء عليه، والصلاة على النبي محمد وآله الطاهرين: «أيها الناس إن هذا اللعين النكاري (يقصد أبا يزيد الخارجي) قد استشرى شره واستوبى مرتعه، وحماته الأماني الغرارة، والنفس التي هي بالسوء أمارة، على أن يحمط نعمة الله عليه، وسول له الشيطان الذي هو قرينه أن لا غالب به، وإنما أرضى له أمير المؤمنين في زمامه ليعثر في فضل خطامه، فلعنه الله لعناً وبيلاً، وأخزاه خزياً طويلاً، وصيره إلى نار لظى لا يصلها إلا الأشقى، وقد علمتم يا معشر «كتامة» ما مضى عليه آباؤكم وقدم أسلافكم من لزوم الطاعة، والاعتصام بحبلها، والتفيؤ بظلها، والمجاهدة في الله حق جهاده، وإنكم خبية الله لهذا الحق المحمدي، الفاطمي، المهدي، حتى أظهره وأعلاه، وجعل لكم فخره وسناه، فأنتم كحواري عيسى، وأنصاره محمد(ﷺ)، يا أبناء المهاجرين والأنصار، والسابقين الأولين المقربين، أليس بكم أزال الله دول الظالمين التي مضت لها أحقاب السنين حتى جعلهم حصيداً خامدين، وأورثكم أرضهم، وديارهم، فصرتم تغزون بعد أن كنتم تغزون.

ونزل بإزائكم دجال لعين في شرذمة ضالة مضلة، لم يستضيئوا بنور هدايتهم، منهم كالأنعام المهملة، والصور الممثلة، والخشب المسندة والحمر المستنفرة، إن أقاموا هلكوا، وإن طولبوا أدركوا، فلا تنكصوا بعد الإقدام وأنتم حزب الله، وهم حزب الشيطان، وقتيلكم في الجنة، وقتيلهم في النار، فأي حق بعد هذا الحق تطلبون، ومع أي إمام بعد إمامكم تقاتلون، فقاتلوا رحمكم الله أحزاب الغلال، وذئاب الطمع، وفراش النار، واطلبوهم في نواحي الأرض وأقاصي البلدان، وجميع الآفاق، حتى يحق الله الحق،

ويبطل الباطل ولو كره المشركون»[٢٧].

ولو تتبعنا نصوص الثائر ضد الدولة الفاطمية «النكاري» صاحب الحمار لوجدنا أيضاً الأسلوب والمعجم نفسهما، والفضائح التي ارتكبت في هذه «الحرب الأهلية» أبشع ولا يتصورها عقل إنسان، كان أقصاها أن حشي جلد هذا الثائر على الفاطميين بالتبن وأحرق أمام الناس في ساحة عمومية[٢٨].

المعارضة السياسية في تاريخ العرب تنتهي إلى العنف حين تكون أرضية خطابها تكفير الآخرين، هكذا تشكل «خطاب السيف»، ومع غياب العدالة وقيام الأدعياء بتبني الدعوة والاجتهاد قوي هذا الخطاب، وفي أحايين كان يخطئ الهدف ويهدر دماء الأبرياء.

بعض هؤلاء لا يتجاوز القرآن حناجرهم يدعونه وهو عنهم بعيد، يقرأونه ظاهرياً وهو مفتوح، ويقحمون آيات أخريات لها أسباب نزولها ومعناها مختلف عما يقصدونه، ما أشبههم بالذين قالوا للإمام علي بن أبي طالب (رض) تشغيباً: «لا حكم إلا الله»، فقال لهم: «كلمة حق أريد بها باطل»، وكم من باطل ارتكب في تاريخنا العربي ـ الإسلامي بمثل هذه الآيات.

ثالثاً: عنف السلطة يؤسس سلطة العنف

حين يحضر المقدس في ساحة السياسة تكون الحيلة والفتنة والخطأ، يعطي لمعتقدي المطلق قناعات راسخة متصلبة في تصفية الذين يختلفون معهم وتنشط آلية التفكير المنغلق الضيق، فيصبح الوهم هو الحقيقة، والقتل جهاداً والاجتهاد بدعة والاختلاف عذاباً.

التأريخ للعنف السياسي والبحث في أسبابه وآلياته ضروري لنا اليوم لتأسيس خطاب سلمي مدني يخدم الإنسان العربي، يستند إلى مرجعية بعض نصوص ثقافتنا العربية ـ الإسلامية التي تعلي من قيمة الإنسان، فالنص القرآني

---

(٢٧) إدريس عماد الدين القرشي، **عيون الأخبار وفنون الآثار** (بيروت: دار الأندلس، [د. ت.])، ص ٢٥٧.

(٢٨) آدم متز، **الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري**، نقله إلى العربية محمد عبد الهادي أبو ريدة (تونس: الدار التونسية للنشر، ١٩٨٦)، ص٦٢٠.

يكرم «الآدمية» ويعتبر قتل النفس قتل البشرية جمعاء.

هذا التأريخ لا يعني مجاراة الحملة الإعلامية الغربية في إلصاق الإرهاب بنا وكأنه ذو طبيعة عربية ـ إسلامية. المجتمعات الأوروبية أكثر دموية والمشهد البوسني أكثر دلالة على روح الإبادة والعداء الاعتقادي، والخطاب الإنساني (الدفاع عن حقوق الإنسان) الذي تدافع عنه بعض الأنظمة الغربية في كثير من الأحيان كان وهماً، فنصف البشرية اليوم يتعرض للجوع والظلم والقهر.

الايديولوجيات الشمولية (التوتاليتارية) أدخلت البشرية في جهنم الحرب مرتين وأذكت الصراعات الدينية والعرقية، ويمكن اعتبارها خالقة المؤسسات الإرهابية، والعنف كان إشارة على نهاية الفكر الكتلوي (Monolithique)؛ إن عنف السلطة هو الذي يؤسس سلطة العنف[(٢٩)].

«خطاب السيف» في ثقافتنا هو خطاب قوة، إقصائي، تدميري: القوة (العنف) كمنهج للتغيير والوصول إلى السلطة. إقصائي: يقصي من يختلف معه فهو المالك للحقيقة. تدميري: يدمر كل بناء ثقافي واقتصادي، معجمه واحد ولا يخرج عن جملة المفردات التالية (القتال، الكفر، تقليم أظافر الفساد، الحد، المرتد، الجاهلية، الولاء، الفساد، . . . الخ)، حتى مشاهد القيامة التي يتحدثون عنها في مواعظهم هي مشاهد نار جهنم وعذاب القبر، والتخويف بصور التعذيب في الجحيم والمبالغة فيها، وتكرار هذه المشاهد في الخطب يزيد من الشحنة النفسية المتشائمة التدميرية.

خطاب السيف يبدأ بالله وينتهي عند السيف، فينسى الأول ويبقى الثاني هو الحاضر دوماً، وهو المنهج المفضل للتغيير، وتصح هنا عبارة الشهرستاني (ت ٥٤٨ هـ): «وأعظم خلاف بين الأمة في الإمامة، إذ ما سلّ سيف في الإسلام على قاعدة دينية مثل ما سلّ على الإمامة في كل زمان»[(٣٠)].

هذا الخطاب ما زال مستمراً ويثرى بمخيال يمجد الموت ويصنع له الطقوس. قد تختلف التنظيمات المسلحة وربما تتقاتل ولكنها تعيد إنتاج «خطاب السيف»، ويساهم في هذا الإنتاج طبيعة النظام السياسي التي تستند

(٢٩) Roger Dadoun, *La Violence* (Paris: Hatier, 1993), p. 60.

(٣٠) أبو الفتح محمد بن عبد الكريم الشهرستاني، **الملل والنحل**، تحقيق محمد سيد كيلاني (بيروت: دار المعرفة، [د. ت.])، ص ٢٤.

هي الأخرى إلى «مقدس» تنال فيه «الموت» مركزاً تمجيدياً.

رابعاً: العنف المحاكاتي

تأويلات بعض منظري الحركة الإسلامية لـ «الدولة الإسلامية» حتماً تقود إلى استخدام القوة من أجل قيام «الدولة الربانية»، ولهذا الخطاب الإسلامي تحتل فيه فكرة «الجهاد» مركزاً رئيسياً[31]. حسن البنا (ت ١٩٤٩) في البدء لم يبدِ رغبته في السلطة، وكان مهادناً، ولكن مع مرور السنوات قال: «أيها الإخوان: قد حان وقت العمل وآن أوان الجد ولم يعد هناك مجال للإبطاء، سننتقل من دعوة الكلام وحسب إلى دعوة الكلام المصحوب بالنضال والعمل، وسنتوجه بدعوتنا إلى المسؤولين، وسندعوهم إلى مناهجنا ونضع بين أيديهم برنامجنا، فإن أجابوا الدعوة وسلكوا السبيل إلى الغاية، آزرناهم، وإن لجأوا إلى المواربة، وتستروا بالأعذار الواهية والحجج المردودة، فنحن حرب على كل زعيم، أو رئيس حزب، أو هيئة لا تعمل على نصرة الإسلام، ولا تسير في الطريق لاستعادة كلمة الإسلام ومجد الإسلام، سنعلنها خصومة لا سلم فيها ولا هوادة»[32].

هذا الكلام ومثله الوارد في رسائل البنا صار ملهماً للجماعات المسلحة في ما بعد، ففي «رسالة الجهاد» يقول: «أيها الإخوان: إن الأمة التي تحسن صناعة الموت، وتعرف كيف تموت الموتة الشريفة، يهب لها الله الحياة العزيزة في الدنيا والنعيم في الآخرة، وما الوهن الذي أذلنا إلا حب الدنيا وكراهية الموت، فأعدوا أنفسكم لعمل عظيم توهب لكم الحياة. فاعلموا أن الموت لا بد منه، وأنه لا يكون إلا مرة واحدة، فإن جعلتموها في سبيل الله كان ذلك ربح الدنيا وثواب الآخرة، فاعملوا للموتة الكبرى تظفروا بالسعادة الكاملة»[33].

---

(٣١) «الثقافة الجهادية» كان لها تأثير في الثورات الوطنية ضد الاستيطان ولكن اليوم ينتج منها تهييج غير عقلاني ضد الدولة والمجتمع، ومن هنا ينبغي مراجعة «المسألة الجهادية» في ثقافتنا العربية الإسلامية وإعطاؤها مضموناً جديداً يخدم التقدم وقيم الحضارة وبناء مجتمع مدني يحترم حقوق الإنسان ويمجد العمل، وهذا دور علماء الإسلام في الاجتهاد في «المسألة الجهادية» بما يتناسب مع مقتضيات العصر.

(٣٢) حسن البنا، **الرسائل الثلاث** (القاهرة: دار الكتاب العربي، [د. ت.])، ص ١٣.

(٣٣) المصدر نفسه، ص ٥٦.

هنا يسترعي انتباهك ما جاء في كلامه (أخوض، أقتحم، أغزو... الخ). معجم لفظي عنفي قد لا نستطيع التمييز بينه وبين النصوص التراثية التي تكلمنا عليها. قضية الجهاد ستتحول إلى قضية مركزية في الخطاب القطبي من خلال تفسيره للقرآن الكريم، فالنص عند سيد قطب (ت ١٩٦٥) مطلق، تغيب فيه أسباب النزول، وحين قراءتك لتأويله يشعرك وكأن القرآن ينزل من أجل «الجماعة الإسلامية» التي ينظّر لها، يقول: «ومن هذا كله تبقى التوجيهات والتلقينات التي احتوتها السورة خالصة طليقة من قيد الزمان والمكان وقيد الظروف والملابسات، تواجه النفس البشرية وتواجه الجماعة المسلمة اليوم وغداً، وتواجه الإنسانية كلها وكأنها تتنزل اللحظة، وتخاطبها في شأنها الحاضر، وتواجهها في واقعها الراهن»(٣٤).

«إن منهج الإسلام هو إزالة الطواغيت كلها من الأرض جميعاً وتحطيم الأنظمة السياسية الحاكمة أو قهرها حتى تدفع الجزية وتعلن استسلامها، ويعتبر أن من حق الإسلام، أن يخرج الناس من عبادة العباد إلى عبادة الله وحده»(٣٥).

طبعاً آيات القتال تنال حيزاً كبيراً في «خطاب السيف»، وخصوصاً الآية التي تدعى «آية السيف»: **﴿فاقتلوا المشركين حيث وجدتموهم وخذوهم واحصروهم واقعدوا لهم كل مرصد﴾**(٣٦).

هذا التراث المرتكز على أسس نظرية من تكفير وحاكمية وجهاد سيكون معيناً للتنظيمات المسلحة مع السبعينيات إلى اليوم لتنظيم «الجهاد» بقيادة محمد عبد السلام فرج صاحب كتاب **الفريضة الغائبة**، يقول: «إن بعض حكام هذا العصر في ردة عن الإسلام، تربوا على موائد الاستعمار سواء الصليبيين أو الشيوعية أو الصهيونية، فهم لا يحملون من الإسلام إلا الأسماء وإن صلى وصام وادعى أنه مسلم»(٣٧).

---

(٣٤) سيد قطب، **في ظلال القرآن**، ط ١٠ (بيروت: دار الشروق، ١٩٨٢)، ص ٣٥٠.

(٣٥) المصدر نفسه، ص ١٧٧.

(٣٦) **القرآن الكريم**، «سورة التوبة،» الآية ٥.

(٣٧) نعمة الله جنينة، **تنظيم الجهاد، هل هو البديل الإسلامي في مصر؟**، كتاب الحرية؛ ١٨ (القاهرة: دار الحرية، ١٩٨٨)، ص ١٥.

انتشر «خطاب التكفير» طبعاً وهو «خطاب سيفي» في الوطن العربي بصورة قوية، وكانت من آثار نتائجه الدموية «المشهد الجزائري»، فأخبار الموت والاغتيالات لا تزال تتصدر الأخبار الدولية، ومنذ أحداث تشرين الأول/ اكتوبر ١٩٨٩، وإقرار مبدأ التعددية الحزبية تصدى أحد مؤسسي حزب إسلامي للفتوى على صفحات جريدة **المنقذ** الناطقة باسم هذا الحزب. هذه الفتاوى تجيز الجهاد ضد الدولة والعلمانيين، ووجه أيضاً فتوى إلى الجيش وأفراد قوات الأمن للتمرد[٣٨]. ومع إضراب حزيران/يونيو ١٩٩٢ أصدر سعيد مخلوفي من قياديي هذا الحزب منشوراً لقي رواجاً قبل بداية المواجهة الدموية بأشهر قليلة يسمى «العصيان المدني» مدبج غلافه بالآية القرآنية **﴿ولا تركنوا إلى الذين ظلموا فتمسكم النار وما لكم من دون الله من أولياء ثم لا تنصرون﴾**[٣٩].

مقدمة المنشور هي: «يقوم الظلم ويستمر لسبب رئيسي هو عمالة وسكوت الأغلبية. فالنظام الحاكم ليس له أي سلطة خارج تلك يعطيها إياه المجتمع برضاه وسكوته وطاعته وتعاونه معه، وبدون رضانا وسكوتنا لا يمكن للنظام الحاكم أن يتحكم في ما يزيد عن عشرين مليون إنسان بأربعمائة جندي وشرطي، ولتغيير المنكر والظلم والفساد علينا أن نسحب الثقة من النظام الحاكم ولا نتعاون معه ولا نطيعه... فجوهر القضية هو مقاومة إرادة الحكومة المفسدة، أي سحب الثقة منها وتغييرها، وإذا أظهر الشعب تصميماً وتمسكاً بموقفه الموحد فإن النظام الحاكم بأجهزته ووسائله سيسقط».

يستمر في الأسلوب نفسه ويورد أدلة يؤولها لصالح فكرة التمرد ومواجهة الدولة، يقول: «إن الذي يركن للظالمين خوفاً أو طمعاً يصبح حليف الحكم الذي يضطهده ويظلمه، ومن هنا لا تصبح معارضة الحكم هي الواجب فقط بل يجب كسر جسور التعاون مع النظام الحاكم ومع الظالمين المفسدين وممارسة الضغوط عليهم ومقاومتهم حتى يظهر الحق ويزول الظلم والباطل... فالذين لهم مهمة إرغام الناس على القانون الظالم سواء كانوا

---

(٣٨) فتاوى هذا المؤسس التي تدعو إلى الجهاد منشورة في جريدة: **المنقذ**: الأعداد ٢٣، ٢٤، ٢٧، و٦٢ (١٩٠٠).

(٣٩) **القرآن الكريم**، «سورة هود،» الآية ١١٣.

سلطة تنفيذية كالحكومة والولاة والشرطة والدرك أو سلطة قضائية كالمحاكم والقضاة أو سلطة تشريعية كالمجلس الشعبي الوطني يشتركون في جريمة واحدة هي خيانة الله ورسوله (ﷺ)»[٤٠].

لا بد من التأكيد أن «خطاب السيف» واحد في آلياته وما ينتج منه، لكن يبقى للاختلاف التاريخي دوره في تميز كل فترة تاريخية. أردنا أن نبين دور هذه النصوص في المخيال وكيف تنشط في صنع العنف المحاكاتي (Violence Mimétique)، أي إعادة صور الجهاد القديمة، وكثير منهم يتسمى بأسماء صحابة اشتهروا كمقاتلين. هذه المحاكاة تبلغ أوجها حين يقرأون الآيات القرآنية القتالية وكأنها تتنزل عليهم الآن، ويشبهون معاركهم ضد الدولة بغزوات الرسول بل ويعطونها أحياناً التسميات نفسها.

هذه النصوص تحولت إلى قوة وثقافة مرتبطة بفئات الشعب حين تحولت إلى مبادئ يجب الدفاع عنها والقتال من أجلها.

الإرهاب السياسي في الوطن العربي ليس نتيجة هذا الخطاب الذي تحدثنا عنه فقط، بل نتيجة عوامل متعددة متشابكة مع خصوصيته في كل بلد عربي، وأعتقد أن مواجهته ومحاولة خلق «خطاب سلمي - إنساني» مسألة ليست باعتباره مصدراً خارجياً أو اعتماد منطق القوة فقط في مواجهته، ولكن بفهم آلياته وميكانزماته وبتفكيك خطابه. العنف السياسي عندنا ارتبط أساساً بأنظمة استبدادية، وهو ينتعش مع استمرار طابع الدولة ذات الخصوصية التقليدية في ممارستها للحكم، كما أنه يتغذى من مخيال يقدس الموت والأضحية ومن ثقافة المقاومة والحرب.

هذا المخيال يفعل فعله في اللاشعور الجمعي للجماعات ويبرز في شكل نصوص ووصايا، تطبيقها معناه الإخلاص للأسلاف وتحقيق الوعد، أما «ثقافة المقاومة» التي تساهم السلطة في إشاعتها من أجل تأكيد الشرعية التاريخية التي تحدثنا عنها، فإنها في الحقيقة تصنع قبرها بيدها، وهي بذلك طبعاً تصنع نفسية العنف والحقد والثأر.

---

(٤٠) «العصيان المدني» منشور تحريضي انقلابي وزع في المساجد والساحات العمومية أعقبته موجة من الاضطرابات.

(٨)
تفكيك التراتبيات الدينية والحضارية شرط لمصالحة الخصوصية الثقافية مع الكونية القيمية(*)

خالد الحروب(**)

«إياك أن تتقيد بعقد مخصوص وتكفر بما سواه»

ابن عربي

مقدمة

التراتبيات الدينية أو الحضارية تعني وجود قناعة واعية أو غير واعية في العقل الجمعي لمعظم، إن لم يكن كل، المجموعات البشرية، والأمم، والشعوب، التابعة لدين معين، أو حضارة معينة، باعتلاء تلك المجموعة المرتبة الأولى في سلم التجمعات البشرية، وامتلاكها أفضلية سرمدية على الآخرين، مصدرها الدين، أو الإثنية، أو الحضارة. من التراتبيات الدينية الصلبة قناعة اليهود بأنهم «شعب الله المختار»، وقناعة المسيحيين بأنهم «ملح الأرض ونور العالم»، وقناعة المسلمين بأنهم ﴿**خير أمة أخرجت للناس**﴾(١). ومن التراتبيات الحضارية الصلبة أيضاً شعور الألمان بتفوق الجنس الجرماني، وشعور الأوروبيين بالتفوق على الثقافات والحضارات الأخرى، وشعور

(*) في الأصل ورقة قدمت إلى الندوة السنوية السابعة لجمعية الثقافة العربية ببريطانيا تحت عنوان «فصل المقال في أطروحة «الإسلام والغرب»، ١٩ ـ ٢٠ تشرين الأول/ أكتوبر ٢٠٠٢، جامعة لندن ـ بريطانيا.

(**) زميل زائر، مركز الدراسات الشرق أوسطية والإسلامية، جامعة كامبردج.

(١) **القرآن الكريم،** «سورة آل عمران،» الآية ١١٠.

الأمريكيين في الوقت الراهن بأنهم فوق الجميع، تقدماً وعلماً وقوة. وهكذا، ثمة شعور بالأفضلية وإقرار بالتراتبية عند معظم، إن لم يكن كل الشعوب والأمم، حيث كل أمة عندها من العتاد التاريخي والثقافي أو الديني ما يجعلها تشعر بأنها فوق الآخرين. المعضلة الكبيرة المرافقة لعقدة تلبس الأفضلية التراتبية لمجموعة ما من البشر تكمن في أنها توفر أرضية للعنصرية الثقافية، وإطاراً لتبرير دوس الآخرين، بزعم نشر الرسالة أو الحضارة التي تستبطنها تلك المجموعة البشرية. تاريخ لعالم يفيدنا بأن جل الحروب، إن لم يكن كلها، انطوت بصورة أو بأخرى على تفكير تراتبي، إمبراطوري/ديني/حضاري صرف تارة، أو مخلوط بمصالح اقتصادية أو سياسية تارة أخرى. لكن في كل الأحوال يتكىء على خلفيات عدة تبرز في مقدمتها القناعة بالأفضلية والتفوق على الآخرين، الأدنى مرتبة. وأياً كان الجدل الجزئي حول قسوة أو مرونة تراتبية هذه الحضارة أو الدين مقابل تراتبيات الآخرين، كما يبيّن الطاهر لبيب، بإشارته مثلاً إلى عدم وجود حدود فاصلة وضعتها تراتبية الحضارة الإسلامية بينها وبين الحضارات الأخرى(٢)، تظل الصورة الإجمالية محكومة بتلك التراتبيات إلى حد كبير.

يصعب تخيل إمكانية الوصول إلى مشترك إنساني حقيقي بين المجموعات البشرية طالما ظلت التراتبيات الدينية والحضارية تتحكم في المفاهيم والنظرة إلى الآخر، وتنعكس في السياسة والثقافة والتواصل. لذا يجب إعمال مبضع النقد في الأسس النظرية لهذه التراتبيات، سواء أكانت تراتبيات الآخر أم تراتبية الذات. عملية النقد عندها وثيقة الصلة بالجدل النظري والعملي الذي يدور حول فكرتي الخصوصية الثقافية والكونية القيمية التي سيأتي الحديث عليها في ما يلي. فتسوية الأرض الفكرية وتمهيدها من التشوه الإنساني الذي تخلفه تلك التراتبيات تساهم في تخفيف حدة الصراع الفكري بين الثقافات المختلفة، خاصة الإسلامية والغربية راهناً. لكن، وحتى لا يُساء الفهم أو الظن هنا، فإن هذه المقاربة لا تدعو إلى تفكيك الأطر الدينية أو الحضارية المتنوعة، ولا تزعم إمكانية أو عملية أو فائدة ذلك، بل تدعو إلى تفكيك النظرة التراتبية

(٢) **صورة الآخر: العربي ناظراً ومنظوراً إليه** (ندوة)، تحرير الطاهر لبيب (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية؛ الجمعية العربية لعلم الاجتماع، ١٩٩٩)، ص ٢٠٣.

الموجودة داخل كل إطار من تلك الأطر التي تكرس النظرة الدونية للآخرين.

أولاً: الحاجة إلى النظرية

هناك نقد دائم في الكتابات العربية والإسلامية والعالمثالثية للفكر الغربي، سواء الكوزموبوليتاني أو الليبرالي المحافظ، من زاوية تناقض النظرية الغربية إزاء الدعوة إلى احترام الحرية والمساواة بين الأفراد كقيم سامية مع التطبيق خاصة خارج الفضاء الغربي، وتحديداً في السياقات السياسية وفي العلاقات الفوقية والاستغلالية مع الشعوب الأخرى. وتُضرب هنا أمثلة اضطهاد حقوق الإنسان والاستكبار ضد شعوب العالم الثالث، وسحق الجماعات المحلية، وتقديم منطق المصلحة على منطق الأخلاق. وهذا النقد صحيح أولاً، ومشروع ثانياً، لكنه ينطوي، ثالثاً، على هروب إلى الأمام، إذ يتملص من مواجهة التحدي النظري الكبير، ذاتياً وإنسانياً، حول النظرة إلى الآخر: ما هي نظر(تنا) نحن إلى الآخرين، وكيف عاملناهم عندما كنا في موقع الهيمنة، وما هو موقعهم النظري في أدبياتنا الأساسية. ليس المقصود من هذا الأمر، تبرير فعل الآخر الراهن، ولا المساجلة حول «مَن هو الأفضل!»، بل الهدف منه الإشارة إلى تحدي يواجه كل الثقافات والحضارات في العالم التي تدّعي مضموناً إنسانياً. هذا التحدي يتجسد في ضرورة إيجاد نظرية حضارية إنسانوية جوهرها النظري يقوم على البحث عن الأواصر الإنسانية المشتركة، وردم الفروقات، ويعالج مباشرة مسألتي التراتبية الدينية والتراتبية الحضارية المستبطنة في الخطابات الدينية الشرقية، والحداثية الغربية في آن معاً، أي ما انطوى عليه الاستشراق الكلاسيكي والاستشراق المعكوس، باستخدام التعبير المبدع لصادق جلال العظم. لذلك ربما كان من اللازم التوقف في البداية عند الإشكالية النظرية والتأمل فيها، قبل أن يجري الحديث عن المباشر والسياسي.

ثانياً: الاتجاهات الفكرية

في الفكر المعاصر، كما في تاريخ الفكر العالمي، ربما جاز إجمال اتجاهين عامين يلخصان التعبيرات المتنوعة والمختلفة إزاء المرجعية القيمية التي يمكن أن يحتكم إليها البشر في تقييمهم للأشياء والسلوكيات الثقافية والسياسية

والاجتماعية الخاصة بالأفراد والمجموعات البشرية:

١- الاتجاه الأول

يقوم على مفهوم «الكونية»، ويقول إن بالإمكان الحكم على سلوكيات البشر من خلال تبنّي نظرة كونية، يتوافق عليها الجميع، تحدّد ما هو جيد وما هو سيئ، وإن ما هو جيد في مكان ما، وفي زمان ما، هو جيد في أي مكان آخر على الأقل من ذلك الزمان نفسه. تقول هذه النظرة إن الإنسان واحد في جوهره النهائي، بغض النظر عن جنسه ولونه ودينه وإثنيته، وإن الخلوص إلى ذلك الجوهر، بتجاوز التأثيرات الخارجية، خاصة السياسي والقومي والثقافي الخاص منها، يتضمن في ما يتضمن الوصول إلى المنظومة القيمية المجردة ذاتها التي تتفق في تقييمها لما هو «خير» وما هو «شر». هذا الاتجاه يراه كثيرون الأساس الإنساني الوحيد الذي يمكن أن يحقق إنسانية الإنسان، ويضمن مستقبلاً أكثر سلامية بين الشعوب ويقرّب بعضها من بعضها الآخر. لكن يراه آخرون طوباوياً ومثالياً لا يعكس حياة البشر القائمة على التعدد والتنوع في القيم والثقافات، وهو تعدد لا مناص عنه.

٢- الاتجاه الثاني

يقوم على مفهوم «الخصوصية الثقافية»، ويقول بأنه ليس بالإمكان اعتماد مرجعية قيمية واحدة لكل البشر، إذ إنهم يختلفون ولهم مرجعيات متنوعة ومختلفة، وفي كثير من الأحيان متصارعة. ولهذا، فإن الوسيلة الأفضل للتعاون هي في الاحترام المتبادل للخصوصيات الثقافية لكل الشعوب والجماعات والإقرار بها، والاتفاق على عدم تدخل أي طرف في شؤون الطرف الآخر بهدف تغييرها أو التأثير فيها. يدخل هذا في، ويكرس من، «التعددية الثقافية» المحتفى بها كثيراً[٣]. هذا الاتجاه يراه كثيرون عملياً وواقعياً ويعكس ما يجري في الحياة العامة للبشر، ويراه آخرون بأنه يشرعن الحدود الفاصلة بين الثقافات ويجمدها على ما هي عليه ويتيح بيئة مؤاتية لنظريات

(٣) انظر مثلاً بعض المساهمات الاحتفائية بهذا المفهوم والتي قدمت إلى مؤتمر «التعددية الثقافية وسياسات الاعتراف» (Multiculturalism and the Politics of Recognition)، الذي نظمه «معهد الأفكار» وذلك يوم ١٦ تشرين الثاني/ نوفمبر ٢٠٠٢.

التميز والتفاضل والصدام بين هذه الثقافات[٤].

تنويعات الاتجاهين

أ- تنويعات الاتجاه الكوني

أنصار الاتجاه الكوني يتوزعون طيفاً واسعاً، يأتي في **مقدمتهم**: **المبشرون بالدعوات الدينية**، خاصة عندما تكون تلك الدعوات في أوج قوتها. ففي ظرف القوة يطرح هؤلاء رؤى ومنظومات قيمية تقول إنها تنطبق على كل الشعوب والمجتمعات وقمينة بحل مشكلاتهم وإشاعة السلام بينهم في كل مكان وزمان. وترى هذه الرؤى أن المرجعية الأخلاقية والقيمية تكمن في الدين المعني، وأن كل ما يقع خارج الإطار الفكري والقيمي للدين المعين يظل فاقداً للمرجعية الشرعية، أو في أحسن الأحوال ذا مرجعية منقوصة، وأن كل مَن يقع خارج ذلك الإطار الفكري والقيمي للدين المعين يأتي في مرتبة أدنى من مرتبة المؤمنين به، أي أن هناك إقراراً بتراتبية دينية.

يأتي وراء تلك الفئة الشريحة **الثانية** ويمثلها **الإمبرياليون الغربيون** الذين يريدون فرض «رسالتهم الحضارية» على الآخرين، من خلال الاستعمار العسكري المباشر قديماً، أو الوسائل غير العسكرية حديثاً، بزعم أن «الحداثة الغربية» هي الصيغة الوحيدة الناجعة التي يجب أن تسير وفقها الشعوب والمجتمعات والدول، وأن الصيغ المحلية المنتشرة في القارات، وكما أثبتت صيرورة صيغة الحداثة العقلانية الغربية، هي صيغ أصبحت خارج التاريخ ومتخلفة، ومرجعياتها القيمية، إثنية أكانت أم دينية، هي مرجعيات غير عقلانية ومنقوصة، وبالتالي تأتي في مرتبة أدنى من المرجعية الحداثية الغربية، أي أن هناك إقراراً بتراتبية «حضارية».

الشريحة **الثالثة** قادمة من **الأيديولوجيات** ذات السمة العالمية، والتي تحمل مشروعاً هدفه البشرية، وترى أن الخلاص الإنساني لا يمر إلاّ من خلال المعبر الأيديولوجي الذي تقترحه. ويأتي في مقدمة هذه المشروعات المشروع الماركسي الذي نظر إلى مراحل حتمية تمر بها الإنسانية، وتنتهي بها، بعد مخاضات

(٤) للإطلاع على نقد مهم لأطروحة «التعددية الثقافية» انظر: Brian Barry, *Culture and Equality: An egalitarian Critique of Multiculturalism* (Cambridge, MA: Polity, 2001).

وخضات رأسمالية عنيفة، إلى مجتمع عالمي لاطبقي وعادل يوحّد العالم. كل ما هو خارج المشروع الماركسي هو في درجة أدنى، أيديولوجياً، وفاقد للشرعية، أي أن هناك إقراراً بتراتبية أيديولوجية.

الشريحة **الرابعة** هي فئة من **الإنسانويين** الذين لا يقرون بأية تراتبية معينة، لكنهم مؤمنون بإمكانية صياغة منظور كوني يقارب بين المنظومات القيمية للمجموعات البشرية، ولا يدوس أياً منها، لكنه لا يجامل الخروقات الكبرى لكرامة الإنسان بدعوى الخصوصية الثقافية. هؤلاء يتمردون على التراتبيات الثقافية والخصوصيات الثقافية في آن معاً، ويقولون بأن الحضارة الإنسانية الراهنة هي خلاصة إسهامات الحضارات المختلفة على مدار القرون. لذا فإن الانهماك الحقيقي عند هؤلاء متركز على البحث عن مشتركات إنسانية متقاربة، مصادرها المنظومات الأخلاقية والقيمية المتنوعة، وينظرون بعيون مفتوحة إلى خارج الفضاء الأوروبي الغربي إن في اقتباس اسهامات الحضارات الأخرى، أو شدّ الانتباه إليها واحترامها(٥).

ب- تنويعات اتجاه «الخصوصية الثقافية»

أنصار اتجاه «الخصوصية الثقافية»، أو «التعددية الثقافية»، يتوزعون أيضاً على طيف متعدد. يأتي في **المقدمة**، وللمفارقة أيضاً، **المبشّرون بالدعوات الدينية**، وخاصة في أوقات ضعف هذه الدعوات وتعرضها إلى «هجومات ثقافية» خارجية. ففي ظرف الضعف يطلب هؤلاء من الآخرين كفّ اليد عنهم، والتوقف عن التدخل في شؤونهم، وإقرار تعددية ثقافية تفسح المجال للجميع بممارسة اعتقاداتهم الدينية والثقافية. وتقدم الدعوات الدينية في هذه الظروف أفضل ما لديها من صور التسامح والاعتراف بالآخر. وفي نقدها الشرس لـ «التراتبية الحضارية» التي ينطوي عليها الخطاب الإمبريالي الجديد (النيوإمبريالي)، فإنها تخفض من مقادير «التراتبية الدينية» التي ينطوي عليها الخطاب الديني في جوهره.

الشريحة **الثانية** من أنصار دعوة «الخصوصية الثقافية» هم **النخب الحاكمة**

---

(٥) انظر مثلاً: «For a Radical Universalism,» in: Fred Halliday, *The World at 2000: Perils and Promises* (New York: Palgrave, 2001), pp. 139-157.

في **الأنظمة الدكتاتورية والمستبدة**. فهذه النخب ترفض كثيراً من القيم التي تنتمي إلى النظرة الكونية، مثل الحرية والمشاركة السياسية، وحقوق الإنسان، بصرف النظر عما إذا كانت تلك القيم تصدر عن نيات سيئة لإمبرياليين أو نيوإمبرياليين، أو عن نيات صادقة لإنسانويين مخلصين لتلك النظرة. والهدف من الاحتماء وراء درع «الخصوصية الثقافية» واضح، ورخيص في الوقت نفسه، وهو قطع الطريق على أي محاولة، أو ضغط، أو حتى نقاش، لتغيير الأوضاع الاستبدادية في البلدان التي تحكمها تلك الدكتاتوريات. ويُتقن كثير من الأنظمة في آسيا، وأفريقيا، والشرق الأوسط فن استخدام مبرر «الخصوصية الثقافية» لرفض أية دعوة للدمقرطة الحقيقية.

الشريحة **الثالثة** التي تتبنى «الخصوصية الثقافية» هي **أنصار نظريات صدام الحضارات والهوبسويين (نسبة إلى هوبس) القدامى والجدد** الذين لا يرون في أنماط العلاقات الدولية، أو تلك التي بين الشعوب، سوى انتظامها في العداء المستحكم، وتحصنها في تواريخها الثقافية والجغرافية وتربصها بالآخرين. فعند هؤلاء ليس ثمة مساحة لقاء يمكن أن تصل إليها الثقافات المختلفة، بل إن المساحة الوحيدة التي تجمعها هي ميدانا الصراع والحرب[٦].

أما الشريحة **الرابعة** التي تتبنى «الخصوصية الثقافية» و«التعددية الثقافية»، والمحيرة أكثر من غيرها، فهي بعض **الفئات الليبرالية الغربية** التي يئست، بشكل أو بآخر، من حدوث تحول جوهري في بنية الدكتاتوريات العالمثالثية، وترفض في الوقت نفسه التدخلات الغربية في تلك البلدان المتذرعة بمسوغات إنسانية، للدفاع عن حقوق الإنسان المنتهكة، أو للدفاع عن الديمقراطية، وسوى ذلك. لكن ذلك الرفض يتم جره إلى أمدية قصوى، بحيث يصبح أي تدخل خارجي مرفوض بالمطلق حتى في الحالات التي يكون فيها مثل ذلك التدخل عادلاً ومطلوباً، حتى وإن شاب بعض جوانبه تسيّس

(٦) لكن يجب التوضيح هنا أن صموئيل هانتنغتون صاحب أطروحة «صدام الحضارات» شن هجوماً شديداً على فكرة «التعددية الثقافية» (Multiculturalism) خاصة عندما يتعلق الأمر بالتعددية الإثنية والثقافية داخل الولايات المتحدة التي يعتبرها مصدر ضعف لـ «الهوية الأمريكية» التي من دونها، أي الهوية، لا يمكن تحديد المصالح القومية الأمريكية بوضوح. أما على مستوى عالمي، فإن هانتنغتون أميل إلى فكرة «العالمين: الغرب وغير الغرب»، لكن أنصار فكرته احتموا بفكرة «الخصوصية الثقافية» لتكريس الخلاف والإشارة إلى استحالة تغير الأوضاع في «غير الغرب».

واضح (مثل التدخل الأمريكي في البوسنة وكوسوفو لوقف المجازر الصربية...). المحيّر والمقلق في التبني الليبرالي لـ «الخصوصية الثقافية» في هذا السياق يعبّر عن حال من التخلي عن المسؤولية أكثر من كونه تعبيراً عن احترام لتلك الخصوصيات كي تعبّر عن ذاتها وتمارس ما تراه مناسباً. فهنا نلحظ استسلاماً شبه تام، وإن يكن غير معلن، يقر بالتراتبية الحضارية التي ينطوي عليها الخطاب النيوإمبريالي. بيد أنه في غالب الحالات التي يتم إقرارها، أو الاستسلام تجاهها، ليس هناك «خصوصية ثقافية» أو ما يقاربها، بل ممارسات استبدادية مرفوضة قيمياً لو نظر إليها من أي منظور أخلاقي، دينياً أكان أم وضعياً. ويطلق فرد هاليدي على نظرة هذه الشريحة، وفي مقدمتهم جون رولز، صاحب الكتاب الشهير **نظرية في العدل**، وصف «الامتناعية المهيمنة» (Hegemonic Abstentionism)، أي سيطرة وهيمنة فكرة الامتناع عن التدخل(٧).

إن فك الاشتباك بين الخصوصية الثقافية والكونية القيمية، في ما خص الفكر العربي والإسلامي على الأقل، ونزع التبريرات التوظيفية التي تستخدمها الشرائح المختلفة التي تنتمي إلى كل معسكر من هذين المعسكرين، ووصل الانقطاعات بينها على قاعدة قيمية خالصة، هي الجهد الذي لا مناص عن القيام به، على رغم ضخامته وصعوبته البالغة واقترابه من اليوتوبيا(٨).

ثالثاً: البحث عن المشترك الإنساني بعيداً عن الهانتنغتونية أو التقوقع الثقافي

المعنى والمغزى السياسي والثقافي المباشر لتفكيك التراتبيات الدينية

(٧) Fred Halliday, *Nation and Religion in the Middle East* (London: Saqi Books, 2000), pp. 15-25.

(٨) يعبر عن هذا «الصراع» بين المعسكرين في مفاهيم العلاقات الدولية بالصراع بين مفهومي: الكوزموبوليتانية والجماعاتية (cosmopolitanism and communitarianism) ويقع في قلب النقاش الدائر حول الأخلاق والقيم في العلاقات الدولية، أو النظرية المعيارية في العلاقات الدولية، انظر: Chris Brown, *International Relations Theory: New Normative Approaches* (New York; London: Harvester Wheatsheaf, 1992), and Mervyn Frost, *Ethics in International Relations: A Constitutive Theory* ,Cambridge Studies in International Relation; 45 (Cambridge, MA; New York: Cambridge University Press, 1996).

والحضارية لمصالحة الخصوصيات الثقافية مع كونية قيمية متفق عليها هو الوصول إلى مشترك إنساني يسحب البساط من تحت الدعوات الحربية والاستعدائية. طبعاً، هذا لا يعني متتالية آلية يمكن تطبيقها بالسهولة النظرية التي تصاغ فيها، بل هي مشروع جهد إنساني طويل المدى. وراهناً، ربما بدا الحديث الباحث عن أي مشترك إنساني ترفاً فكرياً منقطعاً عن اللحظه الدولية الحاضرة والمدججة بالعنف. وهو عنف ينتشر في كل الاتجاهات والمستويات، إن على مستوى الخطاب السياسي الثقافي الاستعدائي المتبادل بين الغرب والشرق، أو مستوى الفعل السياسي والعسكري بين الدول والمنظمات، أو مستوى تعمق الشكوك في غالب الطروحات الإنسانوية التي بدت لوهلة ما بعد انتهاء الحرب الباردة، وإن كانت وهلة قصيرة حقاً، تقارع مسلمات وعقائد السياسة الواقعية الصلدة التي ظل يُنظّر لها بكونها المدار الذي تدور فيه، وحوله، العلاقات بين الدول والبشر. لكن ليس ثمة مناص من الاستمرار في محاولة التأمل والبحث عن وعي كوني مشترك يُعيد إحياء جزء من الأمل بأن مستقبلاً ما ينتظر البشرية يمكن إنجازه والوصول إليه بالإرادة الإنسانية يكون مساره الإجمالي الابتعاد ولو التدريجي، لكن الثابت، عن سيرة العداء والصدام التي لا تزال تتحكم في شعوب ومصائر المجتمعات بطريقة مدهشة ومحيرة، ذلك أنه من دون استمرار محاولات البحث عن ذلك المشترك الإنساني ومحاولة تجسيده، عبر ترويض التوحش الإنساني، فإن البشرية ستظل بائسة حقاً في استسلامها لمنطق العداء المستحكم، والحرب الدائمة بين البشر، على أساس اختلاف ثقافاتهم وأديانهم وإثنياتهم التي وجدوا أنفسهم محكومين بها من دون أن يكون لهم قرار في ذلك.

وهذه النقطة الأخيرة، أي انعدام الاختيار في الانتماء إلى الهوية والثقافة والدين والوطن، باعتبار كل تلك الالتزامات تولد مع البشر حيث وحين يولدون، هي نقطة البداية المتواضعة، لكن المهمة، إذ عندما يتم التأمل فيها بهدوء وروية يكتشف الفرد إلى أي مدى تبدو فيه الاختيارات الكبرى الوجودية مسطحة ومنطوية على سخرية مريرة. مرد هذه المرارة هو أن هذه المحددات التي تتحكم في مستقبلات البشر والبشرية، وترسم الخطوط الفاصلة بين «الخصوصيات الثقافية» الحادة والاستعدائية، إنما هي محددات غير اختيارية، بل معطيات لاإرادوية. فالهندوسي الهندي، أو المسلم الكردي، أو

الكاثوليكي الإيطالي، أو اللاديني الأفريقي، أو الأرثوذكسي الروسي، أو اليهودي الأرجنتيني، أو المسيحي العربي، وغيرهم كثير من التركيبات الدينية والعقدية لم يولدوا على ما ولدوا عليه بقرار فردي من لدنهم. وكذا الأمر ينطبق على الهويات والجنسيات والإثنيات والانتماءات الوطنية. وبالتالي فإن الاتفاق على نقطة «غياب الإرادة الفردية أو الجماعية» في اختيار نوع الهوية والانتماء، يُظهر السمة البدائية لظاهرة التمترس وراءهما والدفاع المستميت عنهما تجاه الهويات والانتماءات الأخرى، وهي سمة عفوية محكومة باعتباطية الجغرافيا أكثر من كونها وعياً موضوعياً. وهذا يدفع المتأمل نحو اتجاه آخر: اتجاه أكثر جدية، وموضوعية، وإنسانية، تتملكه الرغبة في اكتشاف المساحات المشتركة بين البشر، وليس فقط التصلب فوق المساحات المختلفة والمتمايزة من الآخرين.

١- المشترك الإنساني: مسائل متشابكة

تطرح إشكالية البحث عن المشترك الإنساني جملة من المسائل المتشابكة والمتداخلة، يختلط فيها ما هو فلسفي بحت، بما هو ثقافي اجتماعي عام، بما هو سياسي مباشر وآني. وأهم المسائل المرتبطة بهذا البحث الوجودي الذي يجب ألا يفتر حتى في أسوأ مراحل العلاقات الدولية، ومطلوب مداومة الطرق عليه، ليس فقط من قبل مَن يملكون «ترف التفكير» فيه بكونهم اليد العليا «تقدماً وحضارة»، بل أيضاً مَن يبررون عدم اعتنائهم به بكونهم الطرف الأضعف الذي يعاني تبعات جبروت الطرف الأقوى.

بين هوبس وكانت

تبرز هنا، وفي المقام الأول النظرة إلى طبيعة العلاقات الدولية بين البشر والدول والمجتمعات. وهي تعكس، بمجمل النظريات التي حاولت فهم وتفكيك، أو تركيب، تلك العلاقات، اتجاهين: **أولهما** يعتقد بوحشية الإنسان، وبأن الطبيعة السالبة فيه هي الغلابة، وهي التي تقود نمط علاقاته مع الآخرين، ومحكومة بالشك فيهم بكونهم يعتبرون تهديداً فورياً لمصالحه بما يحتم عليه امتلاك وسائل الدفاع عن نفسه، بل الاعتداء عليهم أيضاً قبل أن يعتدوا عليه. هذه النظرة، التي جسّدها على مستوى العلاقات بين الدول مفكرون مثل نيكولو مكيافيللي وتوماس هوبس في القرنين السادس عشر

والسابع عشر، أصبحت هي أساس النظرة السياسية الواقعية التي بوصلت نظرة كل دولة إلى الدول الأخرى وحكمت سياستها الخارجية: نظرة العداء تجاه الدول الأخرى وتوقع الاعتداء منها، والدفاع عن المصلحة الذاتية والسعي نحوها، ولو أدى ذلك إلى الدوس على مصالح الآخرين: حرب الكل ضد الكل.

في المقابل، ثمة نظرة تعكس اتجاهاً **ثانياً**، حاولت التنقيب عما هو إنساني وتعاوني عند البشر، مغلبة الطبيعة غير الوحشية عندهم، وراهنت على استخراج تلك الطبيعة بكون البشر يميلون إلى نمط علاقات غير عدائي إن عُرض عليهم الاختيار بين الحرب والسلم، أو بين العداء والتعاون. ومن دون الاضطرار للاستطراد والعودة إلى فلاسفة اليونان، فإن المفكر الأكبر الذي نظر إلى نمط علاقات سلامي وتعاوني بين الدول والمجتمعات في العصور الحديثة كان إيمانويل كانت، الفيلسوف الألماني في القرن الثامن عشر، من خلال كتاباته الباحثة عن «سلم سرمدي ودائم» بين الأمم. ظل السجال، وما زال، قائماً بين النظرة المكيافيللية/الهوبسية والنظرة الكانتية لنمط العلاقات بين التجمعات البشرية: النظرة **الأولى** لا تجامل وتتحدث عن الصراعات والحروب في التاريخ، وكيف أن المصالح قادت حركة الدول والمجتمعات بغض النظر عن الأنظمة القيمية والأخلاقية والعقدية التي كانت تدّعيها كل دولة أو إمبراطورية. والنظرة **الثانية** تعترف بذلك لكنها لا تستسلم له، بل تقول بأن تغيير مسار البشرية من التوحش إلى المدنية يظل أمراً ذا إمكانية كبيرة وقائمة، وهو تغيير يقع في نطاق القدرة الإنسانية وليس خارجها. وهو مرتبط بنوع الحكم السياسي السائد في كل مجتمع من المجتمعات. ولو ساد الحكم الديمقراطي الدستوري في داخل كل منها، فإن العلاقات مع الخارج سوف تكون سلامية حكماً. ويشير أنصار هذه النظرة إلى حقبة السلام الأوروبي في مرحلة ما بعد الحرب العالمية الثانية، حيث اختفت الحروب في القارة التي كانت مرتعاً لها على مدار قرون خلت بسبب سيادة الديمقراطية التي عكست رغبة الشعوب في العيش بسلام.

٢- الهانتنغتونيات الحديثة (الغربية والإسلامية)

الانقسام الهوبسوي - الكانتي في العلاقات الدولية أعيد إنتاجه في

مرحلة ما بعد انتهاء الحرب الباردة عن طريق أطروحة هانتنغتون التي قالت إن البشرية محكومة بالعداء المستحكم بين مكوناتها الثقافية، وسوف تستمر الصراعات في ما بينها وتأخذ شكل الحروب بين الحضارات بعد أن اختفت الأيديولوجيات السياسية الكبرى من ساحة الصراعات الأساسية، وخاصة الشيوعية. الهانتنغتونية ليست محصورة بصاحب الأطروحة بالطبع، وإن كان هو أفضل مَن عبّر عنها، إذ هي تتجسد عند كل الأصوليات الثقافية أينما كانت وفي كل جغرافيا. وتنطوي على قناعة كبرى بالأفضلية والتفوق الحضاري من ناحية، والانقطاع الثقافي عن الآخر وعدم الرغبة بالتماس معه أو التأثير فيه أو الاقتباس عنه. على مستوى الخطاب العربي والإسلامي هناك ملامح قوية لـ «هانتنغتونية عربية إسلامية» تحوم حول مقولة أن الصراع مع الغرب «صراع حضاري»، وهي تعبيرات هانتنغتون نفسها التي يُنتقد بسببها من قبل المثقفين العرب كما من غيرهم. والتقسيمات التي يسطرها هانتنغتون في كتابه، بين الحضارة الغربية والحضارة الإسلامية، والحدود الدامية التي يرسمها بينهما، تكاد تكون هي ذاتها التي يعبّر عنها كثير من غلاة الإسلاميين والقوميين في نظرتهم إلى طبيعة العلاقة مع الغرب.

أياً كان مصدرها، تسعّر هذه النظرة العداء بين الثقافات والشعوب، وتنظر إلى التمايزات بينها على أنها معطيات لا انفكاك منها، وتكاد تقول بتراتبية أنثروبولوجية بين الشعوب تقسمها إلى ما هو جيد وسيئ، وما هو قابل للتحضر، وما هو ممتنع عنه. وهي تقفل باب المشترك الإنساني وتنظّر للتوقع الذاتي والثقافي، لكنها تظل قاصرة عن تفسير حركات التداخل بين البشر حتى في أكثر مراحل التاريخ سوداوية وحروباً، بما يؤكد أن الحاجة إلى تفسيرات أخرى للعلاقات التعاونية، وليس الصراعية الحصرية بين البشر، ما تزال ملحة والتوق البشري إليها قائماً.

رابعاً: حيرة عربية وإسلامية إزاء «المشترك الإنساني»

ثمة انتباه متزايد بين المثقفين العرب إزاء ضرورة البحث عن المشترك الإنساني، والتنظير له، وهو انتباه دائم وقديم في التقليد العربي والإسلامي، وإن كان قد اتسم بالأقلوية النخبوية على الدوام. راهناً، ربما كان هذا الانتباه ينطلق من زاوية البحث عن «دفوع» استرضائية للغرب، أو من منطلق اتقاء

الاتهامات المتتالية التي تكال للثقافة العربية والإسلامية بأنها ثقافة انغلاق وعداء وعدم تسامح. ولكن ينبغي لهذا الانتباه والاهتمام أن ينطلق من قاعدة الانهماك الجدي والحقيقي في المساهمة في إيجاد تلك الصيغة التي ما زالت تبحث عنها البشرية: صيغة الاجتماع الإنساني التي تكفل حياة كريمة للأفراد والجماعات على قاعدة كرامة الفرد كفرد، وتخفض من قيمة الاعتبارات الخارجة عن نطاق الخيارات الإنسانية، مع الاعتراف بها وتقدير أهميتها. لكنها في الآن ذاته صيغة تتحدى تلك الاعتبارات وترفض تحكمها بمصائر الإنسان، وخاصة قيادته نحو الحروب. وفي سياق البحث عن المشترك الإنساني في الأدبيات العربية الحديثة، يتناول كثيرون مجالاً مهماً كمجال حقوق الإنسان، بكونه أكثر المجالات خصوبة لاستزراع قيم مشتركة متوافق عليها(٩).

ويبدو هذا الحديث مثيراً جداً عندما يأتي من داخل التجمعات العربية والإسلامية المقيمة في الغرب، والتي تواجه معضلة «الاندماج أو التقوقع» في المجتمعات التي تعيش فيها، وفقاً لأطروحتي الخصوصية الثقافية أو الكونية القيمية. ولتنزيل الحديث النظري على أرض الواقع، من المفيد الإشارة إلى واحد من أمثلة عديدة جداً من «الحيرة» التي تواجه تلك التجمعات، وهي أمثلة ذات صلة وثيقة بالنقاش التعددي/ الكوني الثقافي. هذا المثال نقرأه في بيان صادر عن مجموعة ناشطة من النساء العربيات في بريطانيا يدرن حملة ضد العنف الذي يمارس ضد الفتيات العربيات من آبائهن وعوائلهن هناك. في البيان تفاصيل جريمة قتل ذهبت ضحيتها فتاة عربية عمرها ستة عشر عاماً في إحدى المدن البريطانية(١٠). القاتل هو والدها الذي طعنها خمس طعنات قاضيات بشبهة أن لها علاقة مع شاب من جيلها. في البيان المذكور تناشد المجموعة النسوية السلطات البريطانية بمعاملة هذه الجريمة بحسب القوانين البريطانية من دون أن تأخذ بالاعتبار أية «خصوصية ثقافية»، لأن الجريمة، أي جريمة، ليس لها إلا تعريف جنائي واحد. يرفض البيان الأصوات التي

(٩) انظر خلاصة كتابات عربية كثيرة حول هذا الموضوع في: محمد عابد الجابري [وآخرون]، **حقوق الإنسان في الفكر العربي: دراسات في النصوص،** تحرير سلمى الخضراء الجيوسي (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠٢).

(١٠) Women againt Honour Killing, «Murder of another Girl in the Kurdish Community in London,» 14 November 2002.

تقول بأن الأقليات «العرقية أو الدينية» لها «خصوصيات ثقافية» تفرض التروّي عند التعامل مع ما يحدث «داخل» هذه الأقليات. إذا وسعنا هذا المثال وأخرجناه من طابعه المحلي وطبقناه على مستوى العلاقات والنظرة بين الدول، فإن تلك الأصوات تقول بأن البلدان تخضع لأنظمة ثقافية واجتماعية مختلفة ويجب عدم تطبيق أية معايير «كونية» عليها، وترك كل ثقافة وبلد وشأنه ليمارس ما يريده كما يشاء. وهذا يعني قبول واحترام كل الأشكال السياسية والاجتماعية الموجودة، سواء أكانت قائمة على المشاركة أم الاستبداد، على الحرية أم القمع، وعدم مساءلتها.

الأطروحة التي تدافع عن التخلف الذاتي بدعوى «التعددية الثقافية» تندرج في حمى التقوقع الفكري التي تجتاح العالم. وهي غير ناتجة من آثار الحادي عشر من أيلول/سبتمبر ٢٠٠١، وإن كانت قد تكرست وتوسعت بسببها. فهذه الحمى تنامت تدريجياً في أعقاب فشل بروز أي بديل كوني مقنع في حقبة ما بعد الحرب الباردة، والانهيار السريع للآمال والطموحات الإنسانوية بحلول حقبة جديدة بعيدة عن الصراعات الدولية العابرة للمحيطات والثقافات. فالحروب الإثنية والعرقية والدينية، من أفريقيا، إلى الشرق الأوسط، إلى قلب أوروبا، والتي اندلعت في مرحلة ما بعد الحرب الباردة أورثت شللاً فكرياً شبه شامل، وحيرة عميقة عند كل المنهمكين في هذا النوع من التفكير. لكن عوض أن تساعد تلك الأزمات والأكلاف الدموية التي تسببت عنها في التصميم على البحث عن مشتركات إنسانية تحارب الحروب والصراعات، فإن النتيجة السريعة والخيار السهل كان الارتكاس إلى التخندق الثقافي والحضاري. وفي خضم علو النبرة النحاسية العالية، أو الممارسة العنفية الغبية، من الغرب ومن الشرق، المؤكدة من زاوية أو أخرى، على «صدام الحضارات»، تم الدوس على كل دعوة أو نظرية تؤكد على عملية وإمكانية الوصول إلى ثقافة كونية مشتركة، وتم استفتاء هذه النظرة، وإعادة ربطها بكسل ذهني فاضح بالتفكير الكولونيالي القديم. فكرة «الثقافة الكونية» التي تبنّاها الكولونياليون في حقب الاستعمار الماضية انتهت، ولم يعد العالم ساذجاً حتى يبلعها أو يستسيغ مثيلاتها. ما يتم النقاش حوله أفكار جديدة أكثر المساهمين فيها إنسانويون من «الجنوب»، إما أصلاً أو انشغالاً، من هومي بابا، إلى إدوارد سعيد، إلى تزفيتان تودوروف وغيرهم، حتى لا نذكر فرانز

فانون قبل هؤلاء جميعاً. «الثقافة الكونية»، كمشروع إنساني لمستقبل البشرية لا يلغي الخصوصيات، بل يستعير منها العناصر المتناغمة مع نظيراتها ويحتفي بها، ويأمل أن يؤدي ذلك الاحتفاء إلى تهميش العناصر المتنافرة التي تشكل العتاد الجاهز للاستعداء الثقافي وإطلاق حروب الحضارات عند كل طرف.

في كل ثقافة، هناك عناصر تتوافق أو تتصادم مع عناصر مناظرة من الثقافات الأخرى. وفي كل ثقافة هناك خطوط مرنة في غالب الأحيان تفصل مجموعة العناصر المتوافقة مع الآخرين عن العناصر المتصادمة معهم. في أوقات الارتياح الحضاري (فاعلية حضارية، تقدم، وضوح، تمدين... إلخ) تتمدد تلك الخطوط لصالح العناصر التوافقية، وتأكل من مساحة العناصر المتصادمة. هنا يكون التطلع نحو خارج الحدود الثقافية مدفوعاً ومملوءاً بالثقة بالنفس وحب الاستطلاع والرغبة في الاقتباس. في أوقات التوتر الحضاري (شلل حضاري، تخلف، فقدان بوصلة... إلخ) تنكمش مساحة العناصر التوافقية، وتتسع تلك الخاصة بعناصر التصادم والتوتر الثقافي مع الآخرين. هنا يكون التطلع نحو الخارج مسكوناً بالخوف والتردد وفقدان الثقة بالنفس، والامتناع عن الاقتباس. على ضفتي تلك الخطوط الفاصلة بين مجموعتي العناصر المتوافقة والمتصادمة تتصارع أطروحتا «التعددية الثقافية» و«الثقافة الكونية». نظرياً يمكن القول إن الثقافة المأزومة والمتوترة تقفز لتبني «التعددية الثقافية» لأنها توفر لها الدرع النظري للدفاع عن نفسها ضد «الآخرين» و«تأثيراتهم». أما الثقافة المنتصرة، فغالباً ما تدعو إلى «الثقافة الكونية» باستبطان خفي لقناعة راسخة بأن المصدر الأهم لعناصر مثل هذه «الثقافة الكونية» سيكون الثقافة المنتصرة. لكن من المهم الإشارة إلى أنه ليس ثمة قوانين ميكانيكية تعمل هنا. فأحياناً، وكما راهنا في الكثير من الطروحات الغربية، يعكس الجنوح نحو «التعددية الثقافية»، ارتكاساً مركباً ومزدوجاً حين يصدر عن ثقافة مهيمنة، فهو من ناحية، يستسلم للخيار الأسهل بكسل فكري مريع. لكنه من ناحية ثانية، وربما الأهم، ينتج من آليات سياسية وردود أفعال ظرفية، معطوفة على محصلة أقدم عمراً للارتباك والفشل في صوغ سياسة محلية وخارجية تتعامل مع «الثقافات الأخرى» بنجاح.

«الثقافة الكونية» هي الدائرة التي تتقاطع عندها العناصر التوافقية في كل الثقافات عندما مرّت في الماضي، أو تمرّ في الحاضر، في مرحلة «ارتياح

حضاري»، أي في مرحلة التمدد الأقصى لها. وبهذا، فهذه «الثقافة الكونية» تعكس حقاً التنوع الحضاري للثقافات، ولا يكون بروزها أو الانتصار لها محكومين بظرف زمني أو مكاني محصور بثنائيات: ثقة/توتر، تقدم/تخلف، قوة/ضعف، انفتاح/تقوقع. فالعناصر التي تشارك بها كل ثقافة من الثقافات في بناء هذه الثقافة الكونية قادمة من مرحلة «الثقة، والتقدم، والقوة، والانفتاح». عملياً وتطبيقياً، وعلى سبيل المثال، يمكن اعتبار العناصر الأكثر إنسانية وكونية التي تقدمها الثقافة العربية والإسلامية، وتتشارك بها مع العناصر الأكثر إنسانية وكونية الموجودة في غيرها من الحضارات، هي تلك التي تعود إلى القرون من الرابع إلى السادس الهجري، ومن قبل أعلام مثل ابن رشد، والتوحيدي، ومسكويه وغيرهم[11]، أي أن الالتقاء بين العناصر الكونية يتخطى الإطار الزمني، لكنه بالغ الأهمية، ليس لأنه يوفّر «شرعية» ذاتية للعناصر المقصودة، بل لأن هذا الالتقاء يعبّر عن حقيقة وجوهر المشترك العميق بين الثقافات والمخترق لحدودها التي تبدو صلدة.

تتسع دائرة التقاطع التي تتوسط الثقافات، حيث تنتج «الثقافة الكونية»، كي ترسخ الاعتقاد بأن هذه الثقافة هي حصيلة إنسانية جامعة حقاً، وليست نتاج ثقافة حصرية معينة. فالقيم والمكونات التي تقوم عليها هذه الثقافة ليست بغريبة ولا «مقحمة» على معظم الثقافات والحضارات. مثلاً قيمة العدل، الفردي والجماعي، وقيمة الحرية، وقيمة كرامة الإنسان، وقيمة العقل، وغير ذلك، هي قيم غير مقصورة على ثقافة معينة. تتفاوت طبعاً النظرة إلى كل قيمة من هذه القيم، ومقدار الانشداد أو التعبير عنها، لكن هناك قاسماً مشتركاً أعلى، وليس أدنى، تصل إليه الثقافات في نظرتها إلى هذه القيم، وهو القاسم الذي من عنده تبدأ الثقافة الكونية بالتشكل والترسخ.

أدنى من ذلك المستوى الأعلى، أي «الثقافة الكونية»، هناك آليتان تشتغلان بموازاتها، واحدة إيجابية، وهي الترحيب بالتنوع البشري الحتمي

---

(١١) انظر إسهامات محمد أركون في التقاط التيارات الإنسانوية في الفكر الإسلامي في: محمد أركون، **معارك من أجل الأنسنة في السياقات الإسلامية**، ترجمة هاشم صالح (بيروت: دار الساقي، ٢٠٠١)، و Mohammed Arkoun, *The Unthought in Contemporary Islamic Thought* (London: Saqi Books; Institute of Ismaili Studies, 2002).

الذي يضفي على الكون والبشر سمة جمالية تكسر رتابة النمطية العفوية، ناهيك عن أية نمطية مفروضة قسرياً وفوقياً. والدعوة الأخرى هي تقهقر هذا التنوع خطوات إلى الخلف إلى درجة التخندق الثقافي، حيث تأليه الذات مقابل شيطنة الآخر على قاعدة التراتبيات الصلبة. هذه الآلية الثانية لا تستطيع أن تكشف عن نفسها، وفي الحقيقة أنها تقوقع ثقافي سافر، لأن هذه سلعة مرفوضة محلياً وخارجياً. لذلك فهي تغازل أطروحة «التعددية الثقافية»، سواء أكانت هذه التعددية داخل نطاق البلد الواحد أم على مستوى البلدان والثقافات. هنا تلعب التعددية الثقافية واحداً من أسوأ أدوارها: توفير العتاد الفكري والنظري لشرعنة القصور الذاتي، وإغماض العين عن كل العيوب باعتبارها «خصائص ثقافية»، وفي مقدمتها القمع سواء الاجتماعي أو السياسي، وتشرعن أيضاً النظرة التراتبية الدونية للآخر. وهكذا، فإن التعددية الثقافية توظف نفسها في خدمة الدعاوى العنصرية سواء الأنثروبولوجية أو الثقافية، سواء أكانت عند تيارات اليمين العنصري في الغرب، أم عند تيارات التطرف الديني في الشرق. فهذه التيارات تبحث عن «عدة فكرية ونظرية» تجمل الجوهر البشع لطروحاتها، وقد وجدت، وما تزال تجد، في بعض تمثلات فكرة «الخصوصية والتعددية الثقافية» ما تريد.

خلاصة

ليس هناك حل سحري أو تبسيطي للاشتباك الحاصل بين الخصوصية الثقافية والكونية القيمية. لكن نقطة البداية، كما البوصلة، يجب أن تكون باتجاه تفكيك التراتبيات الدينية والحضارية بالدرجة الأولى، ثم السعي نحو كونية نظيفة من أية تراتبية. لكن في الوقت ذاته، من دون دوس الخصوصيات الثقافية التي يتوجب احترامها والاحتفاء بتنوعها، لكن أيضاً من دون الانجرار نحو مجاملتها مجاملة زائدة والمساومة على خروقاتها وتوظيفاتها، خاصة من قبل النخب الحاكمة. الكونية القيمية تواصل تشكلها التدريجي كمظلة قيد الاكتمال الإنساني، وتتكامل معها الخصوصيات الثقافية، كمحميات جزئية، تقع تحت تلك المظلة، لا فوقها، فتظل تمدها بعناصر الاكتمال. كلما اكتملت تلك المظلة، أي الكونية، واستخدمت عناصر أكثر فأكثر من خصوصيات ثقافية متنوعة تصل إلى مراحل أكثر نضجاً وتحصل على اعترافات أكبر وأوسع من قبل أتباع الخصوصيات المتنوعة والمختلفة. وبالتوازي مع

ذلك، تتفكك المحميات الجزئية، أو الخصوصيات الثقافية، لأن العناصر التي تعتمد عليها يتم تصعيدها إلى فوق، إلى المظلة الكبرى: الكونية القيمية الخالية من تراتبيات صلبة، فتضعف شرعيات تلك الخصوصيات شيئاً فشيئاً، وتتكرس شرعية الكونية القيمية شيئاً فشيئاً، بالمقابل.

(٩)
حول التحول في حركة الإسلام السياسي في الشرق الأوسط(*)

هشام جعفر(**)

أحمد عبدالله(***)

أولاً: حول المصطلحات

«ملامح ومعالم التحول في حركة الإسلام السياسي في الشرق الأوسط» هو العنوان الذي اقترحه منظمو الندوة، وهو يثير عدداً من الملاحظات والإشكالات أبرزها:

١ ـ أنه لا يمكن الحديث عن **حركة الإسلام السياسي** باعتبارها وحدة واحدة، فالتعددية في الرؤى والتصورات، والاستراتيجيات والتكتيكات، والتنظيمات والجماعات باتت حقيقة واقعة في الساحة السياسية العربية والإسلامية، بل تجاوزت هذه التعددية التنظيمات المختلفة لتطال التنظيم الواحد، ومن شأن هذا أن يفرض علينا الحديث عن «حركات الإسلام

(*) في الأصل ورقة قدّمت إلى ندوة «التوجهات الغربية نحو الإسلام السياسي في الشرق الأوسط»، عمان، ٢٣ تشرين الثاني/نوفمبر ١٩٩٨. وقد نشرت في: **المستقبل العربي**، السنة ٢٣، العدد ٢٥٩ (أيلول/سبتمبر ٢٠٠٠)، ص ١٤٠ ـ ١٥٠.

(**) رئيس قسم البحوث بالمركز الدولي للدراسات - الأردن.

(***) مدرس مساعد الطب النفسي، جامعة الزقازيق - مصر.

السياسي» وليس «حركة الإسلام السياسي». ولكن إضفاء صبغة السياسي على الإسلام تحدث خلطاً وتشويشاً يتعلق أساساً بأن مصطلح «الإسلام السياسي» هو مصطلح يجزئ الإسلام كدين، وهو أمر يرفضه أتباعه ومعتنقوه، لذا فإن الأفضل من ذلك هو أن نستخدم مصطلح «الحركات السياسية الإسلامية». ونحن نقصد بها ـ في هذه الورقة ـ ليس عموم الحركات الإسلامية التي تباينت وتعددت مواقفها من العمل السياسي، وإنما الحركات الإسلامية التي قبلت الدخول أو الاشتراك في ساحة العمل السياسي المشروع، من منطق قبول التعامل مع النظام السياسي القائم من خلال قواعده، وإن كان هذا الحصر والقصر لا ينفيان وجود قواسم مشتركة بين أغلب الحركات الإسلامية. فالإسلاميون يشتركون في حقيقة أنهم يريدون أن يستعيدوا «مرجعية الإسلام» لتنظيم شؤون الحياة جميعاً، إلا أن هذا القاسم المشترك يُعبّر عنه في سياقات اجتماعية واقتصادية وسياسية وثقافية شديدة التباين، وفي مجتمعات لكل واحد منها خصوصيات مختلفة عن خصوصيات غيره بدرجة من الدرجات، مما يفرز أنماطاً مختلفة من الحركات الإسلامية.

٢ ـ أن مصطلح **الشرق الأوسط** من المصطلحات الغامضة التي تثير من الإرباك والارتباك أكثر مما تفيد في المناقشة والتحليل؛ إذ يعرّف منطقتنا من خلال منظار الآخرين، فهي شرق أوسط بالنسبة للولايات المتحدة والغرب. كما أنه يمتد مكاناً ليشمل بقعة جغرافية متسعة تتعدد فيها تجارب الحركات الإسلامية وخبراتها وتتباين، وهو يدخل دولة «الاحتلال الإسرائيلي» في صلب المنطقة، لذا فهو غير دال فيما نحن بصدد مناقشته في هذا المؤتمر، لأن الحركات الإسلامية في فلسطين المحتلة من طبيعة مختلفة ـ على الأقل من حيث الأهداف والغايات ـ عن بقية الحركات الإسلامية في المنطقة، فهي تواجه كياناً محتلاً وتقاوم، لذا فهي بالأساس حركات تحرر وطني.

للاعتبارات السابقة، وتأسيساً عليها، فإنا سنقصر حديثنا في هذه الدراسة على المنطقة العربية أساساً، وإن كان لا يخفى على كل ذي عينين أن هناك تأثيراً متبادلاً بين تجارب الحركات السياسية الإسلامية في المنطقة وتجارب الحركات السياسية الإسلامية خارج المنطقة. وإذا قصرنا حديثنا على المنطقة العربية فهنا تبرز حركة «الإخوان المسلمين» بامتداداتها، وتفريعاتها، وتنويعاتها التنظيمية في الأقطار المختلفة، والمحتجين عليها وعلى منهجها، فتجربة

«الإخوان المسلمين» في المنطقة العربية، بل وخارجها، فرضت نفسها على تجارب الحركات الإسلامية في مختلف الأقطار، بل إن ما نشأ بعيداً عنها كان أساساً احتجاجاً على نهجها (الجماعة الإسلامية وحركة الجهاد في مصر)، أو رفضاً لبعض ممارساتها (حزب النهضة في الجزائر)، أو انفكاكاً من روابطها التنظيمية (الجبهة القومية الإسلامية في السودان).

إلا أن الحديث عن «غلبة» تجربة «الإخوان المسلمين» على تجارب الحركات الإسلامية الأخرى في المنطقة العربية لا يعني وجود ظاهرة عامة واحدة تحمل جميع خصائص واتجاهات التحولات لدى الحركات الإسلامية كافة، ويمكن الحديث ـ من خلالها ـ عن مسار واحد لتحولاتها وتغيراتها، بل هناك ظواهر فرعية تتأثر بالقسمات العامة لكل بلد عربي أو حركة إسلامية أو مجموعة من البلدان أو الحركات تشترك فيها، وهو ما يؤثر عليها في اكتساب كل منها خصائص قد لا تتطابق بالضرورة مع خصائص الأخرى.

ولا شك في أن الانطلاق من ذلك يعني قبول القول بوجود اتجاهات تغير أو تحولات متنوعة لكل ظاهرة فرعية، ولكن يبقى صحيحاً ـ أيضاً ـ الحديث عن وجود قسمات وخصائص متقاربة، واتجاهات للتغير، تسمح بالحديث عما هو مشترك في تلك الخبرات والتجارب.

ويبقى ـ أخيراً ـ أن نؤكد وجود ظلال من الحالة المصرية على هذه الورقة، بحكم الانتماء الجغرافي للباحثين، ونتيجة متابعتهما التفصيلية لشؤون الحركات الإسلامية فيها. ومصر هنا لا تعني نطاقاً جغرافياً محدداً، وإنما تعني «ثقلاً» يلقي بظلاله على بقية المنطقة، وتجارب حركات الإسلام فيها.

ثانياً: لماذا نتحدث كثيراً عن التحول والتغير الآن؟

أظن أن هذا راجع إلى أن الفترة التي نشهدها الآن فترة انتقالية ـ بكل معاني كلمة انتقالية ـ في المجالات جميعها وعلى المستويات كلها. هي فترة انتقالية لأنها تشهد تحولات كبرى في المجالين السياسي والاقتصادي، كما في المجالين الاجتماعي والثقافي.. الخ، وعلى المستويين الاقليمي والدولي، كما على المستوى المحلي، وفي جانب الحركات والقوى السياسية والاجتماعية، كما في جانب كيان الدولة القومية والواقع المحيط بها.

هذه الفترة الانتقالية تشهد «ميلاداً جديداً» أو «طوراً جديداً» مختلفاً كلية عن الطور السابق (نوعاً وكماً)، فمن المتوقع أن تشهد «نقلة نوعية» كبرى، هذه النقلة التي نطلق عليها: «إعادة الهيكلة»، وتعني أن الماضي بحلوه ومره، وخيره وشره، وتنظيماته وشيوخه، وأحزابه وقياداته، وأنظمته ونخبه ومؤسساته، قد آذن بالرحيل مخلياً الأرض لواقع جديد، لا ندري حتى الآن ما شكله، وإن بدت بعض ملامحه!

وهكذا، فإن «الواقع الذي نعرفه مرتحل»، وهناك «واقع جديد» الآن تتحدد ملامحه، وتبرز تضاريسه، وتستقر فيها «مراكز ثقل» مختلفة عن سابقتها، فكيان الدولة «يتآكل» في ظل «العولمة» التي تجسدها ثورة الاتصالات وآليات السوق الواحدة والشركات المتعدية الجنسية، حتى تزايد الحديث عن «نهاية الدولة القومية» أو «موت الدولة القومية»، نتيجة تنامي الكيانات فوق القومية (منظمات وشركات. . .)، وزيادة الحركات والأفكار ما دون القومية (العصبية لجنس أو لغة أو قوم أو جنسية). كما تحولت مراكز الممارسة السياسية في واقعنا العربي من الأحزاب وأشباهها إلى أشكال جديدة أكثر تأثيراً وأشد فاعلية (منظمات حقوق الإنسان، أجهزة الإعلام المختلفة، العائلات والعصبيات. . .). وما جرى على العمل السياسي طال العمل الإعلامي، الذي قلت فيه أهمية المطبوع والمقروء لصالح المرئي والمشاهد (الفضائيات، والإنترنت، والكمبيوتر. . .).

إلا أن الأهم فيما نحن بصدده هو أن أزمة القوى والتيارات الفاعلة، وفي مقدمتها الحركات الإسلامية، قد جعلت الملامح والتضاريس تتكون خارج الأطر والأدوات والمؤسسات القائمة أو المطروحة، فظاهرة التدين ـ على سبيل المثال ـ أصبحت تنمو وتتكون الآن خارج الأدوات والتنظيمات والمؤسسات القائمة ـ رسمية وغير رسمية ـ وكأن الناس تريد أن تقول: «إن خطاب هذه المؤسسات، وأولويات عملها، والقضايا التي تشغلها لم تعد مناسبة، أو أنها لم تعد تُجدي في التعامل مع الواقع الجديد الذي يتشكل، فقد استنفد كثير منها غرضه، ونحن الآن نريد فكراً جديداً، وأساليب جديدة تحسن التعامل مع الواقع الجديد». وهذا ربما يفسر ـ إلى حد ما ـ ظاهرة الضعف وعدم الإقبال الذي تعانيه الحركات الإسلامية الآن في الجامعات العربية، فالشباب في هذه الجامعات ـ فيما نتصور ـ كونوا، أو في سبيلهم

لتكوين نمط خاص من التدين مختلف عن الأنماط المطروحة أو المفروضة عليه.

هذه الفترة الانتقالية التي لمسنا بعض تحولاتها في هذه الورقة، لم تستطع الحركات الإسلامية ـ فيما أتصور ـ أن تكون لها استجابة صحيحة مكافئة لمقتضيات المرحلة الجديدة، وقد أدى غياب الاستجابة المكافئة للمرحلة إلى حدوث تجاذبات واختلافات داخل الحركات الإسلامية، ناتجة أساساً من الاختلاف بشأن قراءة الواقع المرتحل وما يحمله الواقع الجديد من دلالات، وقد أدت هذه الظاهرة ـ ظاهرة التجاذبات والاختلافات ـ في بعض التنظيمات إلى حدوث عملية «تفكيك» غير منظم.

وهنا نقطة جديرة بالتأكيد، وهي أنه في ظل الزمن الانتقالي الذي نحياه، فإنه لا يمكن الحديث عن ملامح التحول أو التغير لدى الحركات الإسلامية في المستقبل؛ لأن الفترة الانتقالية التي نحياها تعني أن التضاريس لم تبرز بعد، لذا سنقصر الحديث في هذه الدراسة على ما حدث في الماضي. وما كان في الماضي (أي العقد ونصف العقد الأخيرين) كان الحدث الأبرز فيه بالنسبة للحركات الإسلامية العربية هو:

- التحول إلى السياسة.
- والتحول في السياسة.
- والتحول عن السياسة.

ونقصد بالسياسة هنا الدخول المتزايد والمتسع من قبل الحركات الإسلامية في الأقطار المختلفة إلى ساحة العمل العام بوجه عام، والعمل السياسي على وجه الخصوص، وقد أدى هذا الدخول المتزايد والمتسع إلى أن تصبح الحركات الإسلامية مكوناً رئيسياً من مكونات الأنظمة السياسية العربية، وليست على هامشها.

وهذا الدخول ـ وإن كان يرجع إلى تاريخ متطاول من تاريخ الحركات الإسلامية (أكثر من خمسين عاماً) ـ إلا أنه قد اكتسب قوة دفع، وحدثت فيه نقلات كمية ونوعية منذ ترشح الإخوان في مصر على قوائم الوفد في انتخابات مجلس الشعب المصري عام ١٩٨٤، ففي هذه اللحظة التاريخية انبعث

«السياسي» داخل الحركات الإسلامية، وتحول من مجرد تفاعلات فكرية أو نظرية إلى ممارسات عملية يمكن التعامل معها بالتحليل.

إن تحليلاً دقيقاً لهذه اللحظة التاريخية ـ وما أحاط بها من ظروف وملابسات، وما اتُخذ فيها من ممارسات ومسارات على مدار العقد والنصف الذي تلاها ـ من شأنه أن يساعدنا في رصد التغيرات والتحولات التي طالت الحركة الإسلامية وفهمها وتحليلها، وبخاصة أن حصاد هذه الفترة كان كبيراً: فقد نجح للحركات الإسلامية نواب في المجالس التشريعية، وشاركوا في حكومات بحقائب وزارية قلت أو كثرت، وانفردوا بالسلطة كاملة غير منقوصة في أحد الأقطار العربية (السودان).

ثالثاً: التحول إلى السياسة

في ضوء حقيقة الدلالات التي تحملها مبادرة وقف العنف التي أطلقها قياديون في جماعتي الجهاد والجماعة الإسلامية المصريتين، يبدو أن التفسير الأكثر رجحاناً للمبادرة هو أن الجماعات الإسلامية العنيفة في مصر على وشك الدخول إلى مرحلة السياسة، بمعنى القبول بقواعد الممارسة السياسية القائمة والتفاعل معها.

وإذا كان هذا المثال الأول يدلنا على انتقال أو تحول في جماعة إسلامية تنتهج «العنف» سبيلاً للتغيير، فإن التجربة المغربية تدلنا على خبرة أخرى تنتقل فيها الحركة الإسلامية السلمية إلى الممارسة السياسية، إذ لأول مرة في تاريخ الحركات الإسلامية المغربية يفوز عدد من أعضائها بعضوية المجلس التشريعي المغربي.

إن التحول إلى السياسة بالشكل الدراماتيكي في الحالة الأولى، وبالشكل التدريجي في الحالة الثانية، يثير عدداً من الملاحظات تتعلق بمنهج ومستقبل التحول في الحركات الإسلامية:

الملاحظة الأولى: تختص بمداخل التغير أو التحول في الحركات الإسلامية، فالمثال الأول يطرح أحد أنماط التحول في الحركات الإسلامية، وهو الاستجابة للأزمة والتفاعل معها، وهذه الاستجابة بالطبع لا تتم منعزلة أو منفصلة عن «الثابت» الذي تنطلق منه الحركة في رؤيتها الفكرية والعملية،

ولكن هذا «الثابت»، ونتيجة الأزمة، تحدث له حركة مراجعة نتيجة بروز أصوات نقد تلقى استجابة أو نتيجة تطوير تتبناه قيادة قائمة أو نتيجة الأمرين معاً.

الملاحظة الثانية: تتعلق بمتصل التغيير، فالمثال الثاني يبرز المتصل أو الدائرة التي يأخذها عادة العمل الإسلامي (وهذا بالمناسبة ما تدلنا عليه أيضاً الخبرة المصرية التي سنناقشها بالتفصيل في الفقرة التالية)، فالعمل الإسلامي يبدأ عادة بـ «الدعوة» في جموع الناس بغرض جمع الأنصار وحشد المؤيدين، ثم ينتقل بعد ذلك إلى التمأسس التنظيمي، ثم يحدث تغير في إدراك السياق الذي تتحرك فيه (تغير في توازن القوى أو العلاقات أو الأطراف أو فيها جميعاً)، وهذا التغير يتطلب استجابة أو تفاعلاً مع معطيات الممارسة الواقعية. وهنا مسألة جديرة بالتأمل، وهي أن «الممارسة الواقعية» في الحركات الإسلامية عادة ما تسبق «التنظير» أو وضوح الرؤية الكلية، فالرؤية لا تسبق العمل، وهذا يجعل من العملية الواضحة - التي قد تصل إلى البراغماتية - السمة المميزة لتحولات الحركات الإسلامية.

رابعاً: التحول في السياسة

إن هذا الجزء يهدف إلى دراسة ما يحدث من تحولات وتغيرات في الطرف الإسلامي الذي يدخل ساحة العمل السياسي[(١)]، وفي هذا الإطار يمكن أن ينظر إلى هذا التغير من جهات عدة:

- من جهة النموذج السياسي الذي تهدف الحركة إلى إقراره في الحياة السياسية، ويرتبط بذلك تطور المواقف الفكرية التي بات يتبناها الطرف الإسلامي.

- من جهة ترتيب أولويات الخطاب.

- من جهة شكل التنظيم المعبر عن الحركة السياسية، وعلاقته بالبناء التنظيمي السابق، والأوضاع المؤسسية الخادمة للعمل السياسي.

---

(١) انظر دراسة هشام جعفر حول هذا الموضوع في: هشام جعفر، «تجربة الحركة الإسلامية في مصر،» **قضايا شرق أوسطية**، العددان ٥ - ٦ (آب/ أغسطس ١٩٩٨).

ـ من جهة تأثير العمل السياسي في أولويات العمل، ومهام الحركة ومجالاتها ووظائفها.

ـ من جهة بناء وتكوين النواة أو الفرد المنتمي لهذه الحركة، وتطور الوعي أو اختلافه داخل الجماعة الواحدة، نتيجة الاحتكاك بالعمل العام عموماً، والعمل السياسي بخاصة.

ـ من جهة تأثير الاشتراك في بقية أجزاء العمل الأخرى (الأوزان النسبية لمكونات العمل)، وبخاصة في التنظيمات التي تتسم بشمولية الوظائف، والمهام التي تناط بالتنظيم لتنفيذ الفكرة الإسلامية وتطبيقها.

ويمكن الإشارة ـ بقدر قليل من التفصيل ـ إلى ما حدث من تغيرات للحركة الإسلامية نتيجة ممارستها السياسة.

١ ـ إعمال النسبي في المطلق

بعدما كانت الممارسة السياسية من قبل الحركات الإسلامية انتقالاً بالدعوة، التي هي مطلقة، من جهة أنها مناداة بالمبادئ الأساسية والقيم العليا للإسلام، إلى الحيز الرسمي، تم إعمال النسبي، الذي هو هنا السياسة، من جهة أنها اجتهادات وآراء متعددة ووجهات نظر متباينة، في المطلق، وبعد أن كان الهدف هو «تديين السياسة»، أي إخضاعها للمبادئ الأساسية للإسلام وقيمه العليا، وتحقيق أو بناء أرضية شرعية دينية للممارسة السياسية، تم «تسييس الدين»، ليس بمعنى النظر إلى السياسة باعتبارها جزءاً من التصور الديني الإسلامي، ولكن من جهة إعادة تفسير الدين ليتضخم فيه الشق أو الجزء السياسي على بقية مكونات البناء الإسلامي (وهذه بالمناسبة إشكالية قائمة في الفكر الإسلامي المعاصر، وبدت واضحة في السجال الذي دار بين كل من المودودي والندوي حول التفسير السياسي والتفسير الحقيقي للإسلام، بالإضافة إلى الحوار بين فكر الإخوان وفكر سيد قطب كما برز في كتاب **دعاة لا قضاة**).

السياسة تحولت ـ في إطار ممارسة السياسة من قبل أتباع الحركة الإسلامية التي دخلت ساحة العمل السياسي ـ إلى «تفسير مطلق» أو حقيقة كلية تعيد تفسير أو تفكيك الدين، بإعطاء بعض أجزائه ومكوناته حجماً أكبر

من حجمه الطبيعي في التصور والرؤية الإسلامية. وقد خلق هذا ذهناً خاصاً يرى كل شيء بالمنظار السياسي، وبعد أن كانت الممارسة السياسية حقيقة وقتية ارتبطت بظروف وملابسات معينة، تحولت إلى حقيقة دائمة مطلقة. وقد امتدت هذه الحقيقة «المطلقة» إلى تفكيك الواقع القائم وإعادة بنائه، فلا يرى الطرح السياسي الأزمة المجتمعية التي نعانيها، وإنما يريد القفز إلى السلطة، تلك العصا السحرية القادرة على حل كل معضلات ومشكلات الواقع، ومن ثم يتم اختزال المشروع الإسلامي ـ باعتباره مشروعاً شاملاً يستهدف إصلاح حال الأمة ـ إلى جانب سياسي يتمحور حول السلطة: وصولاً إليها ـ كما في الطرح المعتدل، أو وثوباً عليها ـ كما في الطرح العنيف ـ وعندئذٍ تصير المهمة الأولى لـ «إقامة الدين» هي إقامة السلطة السياسية الحاكمة باسم الإسلام، حتى يتسنى تطبيق «النظام الشرعي الكامل»، بدلاً من إقامته في النفوس والأفئدة وواقع الأمة المعاش قبل إقامته في واقع المؤسسات السياسية.

إن اختزال الإسلام إلى سياسة وسياسة فقط، وسلطة وسلطة فقط، ودولة ودولة فقط ـ هو أهم الأسباب الكامنة والباعثة لمسألة العنف أو التغيير بالقوة التي تبناها فصيل من الحركة الإسلامية، وبخاصة إذا تحول الصراع حولها من صراع سياسي إلى صراع بين «الحق والباطل». والحق بالطبع هنا هو الذي يجسده الطرف الإسلامي، أما الباطل فهو السلطة السياسية، التي حرمت الحركة الإسلامية من العصا السحرية القادرة ـ كما يتوهم هؤلاء ـ على حل جميع مشاكل الواقع، كما حدث في التجربة الجزائرية، أو التي أخفق الإخوان المسلمون في مصر في الوصول إلى السلطة في ظلها. فالعنف الذي تشهده مصر كان ـ في جزء كبير منه ـ ردة فعل ـ كما ترى أدبيات جماعتي الجهاد والجماعة الإسلامية في مصر ـ على إخفاق حركة الإخوان في إقامة الدولة الإسلامية.

٢ ـ الخلط بين المطلق والنسبي

تجلى هذا الخلط في كثير من الحركات الإسلامية التي دخلت مجال العمل السياسي، حيث تجاور بها نوعان من الطرح: الطرح الدعوي، والطرح السياسي، غافلة أو مُغْفِلة أن لكل طرح مقتضياته وشروطه، لأنهما من طبيعتين مختلفتين؛ فبعض الحركات نظرت إلى نفسها باعتبارها «دعوة» تسعى

إلى تجميع أكبر عدد من الأنصار حول أهدافها التي تعلنها، ومن ثم فإنها تقوم بعرض مبادئ عامة تستقطب فئات معينة لاحتوائها داخل أطر تنظيمية لأهداف محددة ومعروفة. وهذا لا ضير فيه طالما أنها تعرض أهدافاً إسلامية عامة يتجمع الجميع حولها. إلا أن المفارقة تأتي من أن هذه الحركات نفسها دخلت إلى ساحة العمل السياسي، وهو ما يعني ضرورة اتخاذ مواقف محددة تجاه القضايا والموضوعات، مع ضرورة تقديم صورة التغيير الذي تنشده وعرضه على الناس، حتى تأخذ موقفاً من هذا المشروع: تتبناه أو ترفضه، تدافع عنه أن تتخلى عنه.

إن تعاطي فصائل من الحركات الإسلامية مع السياسة، أي دخولها لساحة العمل السياسي وطرح نفسها كإحدى قواه الفاعلة، قد يتطلب منها اتخاذ مواقف أكثر وضوحاً وتحديداً تجاه الأحداث الجارية أو القضايا السياسية والفكرية المطروحة، وذلك لأن ساحة العمل السياسي لها منطقها الذي تفرضه على أية قوة سياسية. وقد تجلى هذا بوضوح في خبرة جماعة الإخوان في مصر التي تغيرت أولويات خطابها، وتطورت مواقفها الفكرية بعد دخولها إلى ساحة العمل السياسي عام ١٩٨٤، فاحتلت قضية الحريات الأولوية الأولى في سلم ترتيب الخطاب الإخواني، متقدمة بذلك على قضية تطبيق الشريعة. وتطور موقفها الفكري فيما يخص مسألة «التعددية»، من الرفض المطلق الذي استمر منذ الثلاثينيات والأربعينيات حتى منتصف العقد الثامن من هذا القرن حيث بدأ التفكير في ذلك الوقت (بعد ١٩٨٤) في تأسيس موقف نظري وممارسة عملية تتجاوز موقف الرفض لها، والميل إلى القبول المشروط للتعددية، كما بدا في بيان آذار/مارس ١٩٩٤.

وقد تجلى هذا الخلط أيضاً في مسألة العلاقة بين «الجماعة» وبين «الحزب» الذي أنشأته، فالاثنان من طبيعتين مختلفتين، ومن ثم كان هذا التوتر الذي سيستمر طالما ظل الطرفان مرتبطين برباط وثيق، ولم يحدث فصل عضوي بينهما، كما في تجربة العلاقة بين حزب جبهة العمل الإسلامي وجماعة الإخوان في الأردن، بخلاف التجربة اليمنية التي حدث فيها تطابق بين الكيانين (الحزب والجماعة)، فانتفى التوتر إلى حين.

إن انتقال الحركة الإسلامية من «الدعوة» إلى «الدولة»، ومن «المرجعية» إلى «الواقع»، ومن «المبادئ العامة» إلى «التطبيق»، أي التفاعل مع الأمور

العملية مثل تنمية الاقتصاد، وصياغة خطة الرعاية الاجتماعية، وتبني سياسة لإدارة الحكومة... الخ، هذا كله يطرح مشكلاً على جانب كبير من الأهمية يتعلق جوهره بإعادة تعريف الإسلامي: من هو؟ هل هو الذي يتحدر من أصول «تاريخية» إسلامية بقطع النظر عن تطبيقاته الواقعية؟! فمشكلتنا مع التطبيقات السياسية الإسلامية - حتى الآن - هي أن جزءاً منها يمهد الطريق لـ «العلمنة» نتيجة عوامل متعددة ليس هنا مجال ذكرها، ولكن أبرزها في نظرنا أن الأدوات التي استخدمت في الممارسة السياسية [الدولة - الحزب..] كانت وما زالت أدوات تحمل في بنيتها التكوينية قدراً كبيراً من العلمنة، باعتبارها بنية وافدة أساساً. ولم يدرك الإسلاميون الذين تحركوا فيها وبها كنه هذه الأدوات وجوهرها، فابتلعتهم بدلاً من أن «يحوسلوها» (يحولوها إلى وسيلة لخدمة «الدعوة» (تأمل كيف انتقل التطبيق في التجربة السودانية من «الدعوة» إلى «الدولة» إلى القمع، بدلاً من أن ينتقل من «الدعوة» إلى «الدولة» إلى التطبيق الإسلامي)، بل تحولت هذه الأدوات - في بعض الأحيان - إلى هدف في حد ذاته (تأمل كيف يسعى بعض الإسلاميين في مصر إلى التمأسس في شكل حزب في وقت أعلن فيه موت الأحزاب أو على الأقل نهايتها في مصر).

إن تحديداً دقيقاً، وتعريفاً واضحاً من قبل الحركة الإسلامية لنفسها: هل هي حركة إصلاحية تدعو لعموم الإسلام، أو حزب سياسي يتبنى اختيارات فقهية وسياسية محددة؟ إن هذا التحديد من شأنه أن يقلل الخلط بين المطلق والنسبي، مما قد يقلل من حالة الاستقطاب الحادة في الحياة الثقافية والسياسية العربية.

خامساً: التحول عن السياسة

لقد كان أحد النتائج المهمة لحدوث التغير في السياسة هو إدراك اتباع الحركات الإسلامية لوجود آفاق أخرى للعمل العام بجوار العمل السياسي، مثل الجهاد الثقافي والاقتصادي والتنموي والاجتماعي. إلا أن «الحقبة السياسية» التي حكمت العقد ونصف العقد الماضيين طغت على مجالات العمل الأخرى، وأعادت تعريفها.

ويلاحظ أنه قد حدثت مجموعة من الظروف الموضوعية التي أدت إلى

إعادة التفكير في موقع السياسة والسياسي من المشروع التغييري الذي تحمله الحركات الإسلامية، فالمتأمل للجدل الثقافي والفكري في أوساط الإسلاميين الآن يلحظ اهتماماً متزايداً بهذا المشكل، وهو بالمناسبة مشكل قديم(٢).

إن تحليلاً دقيقاً للظروف الموضوعية التي تحيط بالتفكير في هذا المشكل، يبرز لنا وجهاً آخر من وجوه المدخل إلى التغيير أو التحول في الحركات الإسلامية، بجانب المداخل التي سبق رصدها في الفقرة (٣)، وهو مدخل الاتصال بأهداف أو ممارسات أو مصطلحات أو تحليلات يطرحها الغير أو يتم التأثر بها أو تبنيها. والغير قد يعني نخبة أو سلطة محلية أو جهة أجنبية، حيث يحدث شكل من أشكال الارتشاح نتيجة الاحتكاك بالغير، وهذا ما يحدث غالباً نتيجة افتقاد الرؤية الفكرية الحاكمة. فالرؤية الحاكمة ـ في كثير من الحركات الإسلامية ـ تتسم بالغموض والضبابية، وهذا الغموض يؤدي إلى ظواهر معقدة ومتعددة داخل الجسد الإسلامي، أبرزها:

ـ وجود ظواهر متجاورة داخل التنظيم الواحد من طبائع مختلفة (التجاور بين الدعوي والسياسي مثلاً)، ويفاقم من هذا أن الحركات الإسلامية ـ بحكم تاريخها الطويل نسبياً ـ قد تحولت إلى ما يشبه الطبقات الجيولوجية المتداخلة والمتراكمة في آن واحد. وهذا التجاور غير الواعي يؤدي إلى حدوث انقسامات وانشقاقات، وليس انتقالاً إلى «التعددية».

ـ وغموض وضبابية الرؤية يؤديان في بعض الأحيان إلى تثبيت المتغير، وتغيير الثابت.

ـ وعدم وضوح الرؤية الفكرية الحاكمة يؤدي إلى عدم تبلور التنظيمات والتيارات بشكل واضح ومحدد (حرب الخليج الثانية مثال واضح لهذا الانقسام).

ـ وما يحكم التغيير أساساً هو الممارسة العملية والاستجابة للواقع التي تؤدي إلى تغير الآراء، وليس الرؤى، لذا فإن التغير في الحركات الإسلامية عادة ما يأخذ شكل الموجات الصاعدة الهابطة، وليس المتصل الذي يحمل اتجاهاً ووجهة.

---

(٢) انظر رصداً وتحليلاً لجذور هذا المشكل في ورقة: هشام جعفر، «العمل السياسي الإسلامي بين الوجهة الإصلاحية والنزعة التنافسية،» (تحت الطبع).

إن إعادة طرح المشكل من جديد، وفي هذا الوقت بالذات، تعبير - في جزء كبير منه - عن حالة الانسداد السياسي وظروف الحصار المضروب على فعاليات الحركة الإسلامية في أقطار عديدة من وطننا العربي، وبخاصة أن العمل السياسي - الرهان الاستراتيجي الأساسي للحركة الإسلامية على مدار العقد ونصف العقد المنصرمين - لم يستطع أن يحقق الآمال والأهداف والشعارات التي رفعت، وهي «الدولة الإسلامية»، أو «دولة الوحي الحقة»، أو «الحكم الإسلامي الصحيح»، بل إن اتساع نطاق العمل السياسي وتعدد مجالاته وتشعبها كانت أحد الأسباب الأساسية - فيما أتصور - في الأزمة القائمة بين الحركة الإسلامية والأنظمة العربية.

كما لا يمكن بحال فصل إعادة التفكير في هذا المشكل عن الجدل الدائر حول «إعادة التفكير في الدولة» على المستوى النظري والعملي، وفي النطاق المحلي والإقليمي والدولي. ففكرة الدولة الحديثة تخضع لنقد جذري عنيف، بعد أن ظهرت مشكلات جمة على مستوى الممارسة، نتجت من تغول هذه الدولة، نتيجة النزوع النفسي والموضوعي لأجهزتها والقائمين على أمرها إلى التضخم والتغول وزيادة الصلاحيات والاختصاصات على حساب المجتمع وأفراده. إن الجدل الدائر الآن حول اختصاصات الدولة ومهامها ووظائفها - والذي يقوده البنك الدولي - يطرح بعمق إعادة التفكير في مفاهيم كثيرة، منها «الدولة الإسلامية» أو «دولة الوحي الحقة» أو «الحكم الإسلامي الصحيح»، من جهة أن «الدولة» أو «السلطة» هي أداة إنجاز المشروع الإسلامي واستكمال إقامة الدين، وبخاصة أن التجارب «الإسلامية» التي قامت في أقطار عدة خيبت الآمال، ولم تحقق المقصود، ولم تُرْض الرب ولا العباد!

وهكذا، فإن إعادة طرح مشكل «موقع السياسة من المشروع الإسلامي» ارتبط بظروف موضوعية وأوضاع واقعية تدفعه دفعاً، وهذه الظروف الموضوعية اخالها تفرض حدوداً على التفكير في المشكل، بمعنى أن المشكل قديماً - أي زمان الندوي والمودودي، وقطب والهضيبي - كان يتم التعامل معه على أرضية الشرعية الدينية وانطلاقاً من المرجعية الإسلامية، لذا فقد اتسم بالتأسيس النظري والمنهجي العميق، وهذا بخلاف جزء كبير من الجدل الآن، والذي افتقد إلى هذا التأسيس النظري والمنهجي العميق، واكتفت بعض جوانبه بالتأسيس التاريخي فقط. وقد أثر هذا في الجدل الدائر الآن، من جهة أنه لم

يستطع حتى الآن أن يعيد تأسيس أو تحديد موقع السياسة في المنظومة الكلية للعمل الإسلامي، فهذا الطرح له منظومته المتكاملة التي ما يزال الجدل الدائر حولها لا يستطيع أن يتجاوزها، فإقامة الدولة والاستحواذ على السلطة أو الوصول إليها هو المقصد والهدف، والسياسة هي السبيل، سبيل تحقيق هذا المقصد.

خلاصات واستنتاجات

أولاً: إن «حركة الإسلام السياسي» مصطلح يُعطي دلالات غير معبّرة بدقة عن حقيقة فكر هذا التيار وعمله وتعددية فصائله، لذا نقترح أن يُستبدل به مصطلح «الحركات السياسية الإسلامية». كما نتساءل عن استخدام وصف «تحولات» لما يحدث أو حدث في هذه الحركات، فربما يكون وصف «تغيرات» أنسب منه بحكم حجمها، وإمكانية العودة السهلة عنها.

ثانياً: إن التعددية - حتى غير المعبر عنها داخل الفصيل الواحد - موجودة ومهمة، ولكنها أيضاً لا تلغي وجود قواسم مشتركة بين مختلف الفصائل في الأقطار المختلفة، ولا يبعد عن هذا وجود اختلافات - بحكم الواقع - بين الأنظمة الملكية، والجمهورية مثلاً، أو بين الحركات التي وصلت إلى السلطة (السودان)، أو تلك التي ما زالت تحاول الوصول إليها... وهكذا.

ثالثاً: إن الحالة الإخوانية والمصرية تظل نموذجية للدراسة في مستوى السبق، والتاريخ الأطول، والاتساع، والتنوع، دون أن يقلل هذا من أهمية دراسة الاختلافات النوعية التفصيلية في أماكن أخرى أو يلغيها. ومن الجدير بالذكر أن الحالة المصرية لم تحظ إلى الآن بالقدر الكافي من الدراسة والتحليل في حقل الاهتمام البحثي المحلي، والحركي الإسلامي داخل مصر وخارجها، على حين يمكن رصد العديد من الدراسات الأجنبية المستهدفة لبحث تلك الحالة تاريخاً وواقعاً.

رابعاً: نعني هنا حين نستخدم مصطلح «الحركات السياسية الإسلامية»: الحركات التي قبلت الدخول أو الاشتراك في ساحة العمل السياسي القانوني من منطق القبول بقواعده.

ونعني بـ «التحول إلى السياسة» في الحركات الإسلامية: الانتقال من مرحلة التفاعلات الفكرية والنظرية إلى ممارسات عملية يمكن التعامل معها بالرصد والتحليل، مثل: دخول الانتخابات البرلمانية، والتمثيل البرلماني، والمشاركة في الوزارة... الخ.

كما يعني هذا التحول بالنسبة لحركات أخرى: القبول بقواعد الممارسة السياسية القائمة، والدخول كطرف فيها من قبل هذه الحركات التي كانت تستخدم العنف سبيلاً للتغيير.

خامساً: نحاول هنا تقديم بعض المعطيات والإشكالات، ولا يتبع هذا البحث إحداها أو بعضها بالفحص لتبيان أبعادها، وإنما يتحدث في «المنهج» أكثر مما يتحدث في «المحتوى».

كما أن البحث اختار التحولات أو التغيرات فيما يتعلق بالسياسة، بوصفها المَعْلم الحاكم في منظومة الحركات المدروسة هنا.

سادساً: إن التغيرات التي تشهدها تلك الحركات تأتي نتيجة عوامل متعددة ومتشابكة، ذكرنا منها، على سبيل المثال:

- التحولات التي يشهدها العالم كله على محاور متعددة.

- والاستجابة لأزمة أو التفاعل معها، ونتيجة ذلك تبرز أصوات نقد وتطوير يجري الاستجابة لها، أو تلقى القبول من قيادات الحركة أو قواعدها أو من الاثنين معاً.

- وتبني مصطلحات أو تحليلات أو أهداف أو ممارسات الغير، أو على الأقل التأثر بها، والغير هنا قد يكون نخبة محلية أو تجربة حضارية أو مؤسسة دولية، والتأثر قد يكون عن وعي أو بغير وعي.

- والتفاعل مع معطيات الممارسة الواقعية دون تنظير لهذا التفاعل، وبالتالي دون رؤية واعية تحكم الفعل، فالممارسة عادة تسبق الرؤية، حيث النزعة العملية البراغماتية - بالتالي - هي الطابع الغالب على التغيرات الحادثة في الفكر والممارسة.

سابعاً: حاولنا بعد ذلك أن نرصد أهم التغيرات التي طرأت وتطرأ على الحركات الإسلامية حين تتحول إلى السياسة كفعل وممارسة بالمعنى السالف

الذكر، وقلنا: إنه يمكن النظر إلى تلك التغيرات على محاور مختلفة، مثل: أولويات الخطاب والممارسة، وهيكل التنظيم السياسي وعلاقته بالكيان الحركي، وتكوين الفرد الناشط، وتأثير السياسة في بقية أنشطة الحركة.

ثامناً: على مستوى من التجريد ذكرنا بعض التغيرات التي حدثت من فكرة/ مرحلة إلى أخرى، تلك التغيرات التي يمكن في دراسات أخرى بحث تجلياتها في الممارسات والهياكل. وتحدثنا عن الانتقال من كون السياسة معبّراً عن منابر الدعوة إلى مبادئ الإسلام - واصطلحنا عليه بـ «تديين السياسة» - إلى كونها قراءة وممارسة تصبح فيها السياسة الشق الأهم في التصور الإسلامي الشامل للحياة، ونشاط الملتزمين به، واصطلحنا على ذلك بـ «تسييس الدين»، وحاولنا تتبع تداعيات هذا الانتقال، فوصلنا إلى نتائج جديرة بالنقاش، ثم تحدثنا عن الانتقال من خطاب متسق سابق إلى دعوة إصلاحية شاملة، ثم إلى خطاب حالي تختلط فيه العموميات القديمة بالمواقف السياسية المحددة، وتتجاور فيه ملامح الطرح الدعوي مع معالم فصيل سياسي منافس.

تاسعاً: ختمنا البحث بمحاولة تلمس خيط دقيق من جهود محاولة «إعادة النظر» في التجربة برمتها على مستوى القناعات الرئيسة الثابتة، والخيارات الاستراتيجية، بل رؤية العالم نفسها، وهو ما نظنه مهماً وصعباً، وقليل الحدوث ربما لأن الحركات تنشغل عن مراجعات كهذه بالحراك والعراك اليومي مع الأنظمة أو المنافسين السياسيين - تنشغل عن مراجعات كهذه بأعباء المدّ حين يكون هناك مد، وبضغوط الجزر حينما تأتي ظروفه.

ونرى أن هناك ظروفاً متعددة تعطي المصداقية والمبرر لتلك المحاولات التي تجري على هذا العمق، وعلى رغم ذلك تبقى محدودة ومتناثرة ولديها مشكلاتها الداخلية، ولا تحظى باهتمام يذكر من قيادات الحركات أو قواعدها على حدٍ سواء!

عاشراً: والاستنتاج الأهم في هذا البحث: أن الحركات السياسية الإسلامية تبدو في وضع حرج بين تحولات كبيرة تحدث من حولها، وتغيرات واسعة حدثت وتحدث بداخلها، ولها، ولا تبدو تلك الحركات مدركة - بالعمق المناسب - للتحديات التي تطرحها تلك التحولات والتغيرات، ولا تمارس بالتالي ما هو مطلوب من تطوير وإعادة بناء تمكّنها من أن تظل رقماً

مهماً في معادلة الحالة الإسلامية والمسألة الإسلامية التي تزداد أهمية يوماً بعد يوم، ناهيك عن وضعها على خريطة التوازنات، والعلاقات الدولية.

إن عدم وجود هذا الإدراك يهدد - في تصورنا للمستقبل - بالمزيد من الارتباكات، والاختلافات غير الصحية، والانشطارات غير الواعية، وهو ما يحدث الآن بالفعل.

فهرس

ـ أ ـ

ابن تيمية الحراني، تقي الدين أحمد بن عبد الحليم: ٢٠٧
ابن حجر العسقلاني، شهاب الدين أحمد بن علي: ٥٦
ابن خلدون، أبو زيد عبد الرحمن بن محمد: ٥٧
ابن سينا، أبو علي الحسين بن عبدالله: ٥٧
ابن المقفع، عبدالله: ٤٨
أبو بكر الصديق: ٣٥، ٤٥، ١٠١
أبو حنيفة: ٥٠
أبو زيد، نصر حامد: ٥٩
أبو المجد، أحمد كمال: ١١٨، ١٧٩
أبو ناضر، موريس: ١٣٣
الاتحاد الأوروبي: ١٨٦
اجتماع وزراء الداخلية العرب (١٩٩٧): ١٣١
أحداث ١١ أيلول/ سبتمبر ٢٠٠١ (الولايات المتحدة): ٢٣٠
أحمد بن حنبل: ٤٧، ٥٠
الأخوان المسلمون (الأردن): ٢٤٤
الأخوان المسلمون (مصر): ٦٢، ١١٩، ٢٤٣، ٢٤٤
أرسلان، شكيب: ٥٤
أركون، محمد: ٥٠، ٥٦، ١٢٤، ١٧٤
الإرهاب: ٢٠٢ ـ ٢٠٤
إسحق، أديب: ٥١
أسد، محمد: ١٠٢
الإسلام: ٧، ١١، ١٨، ٢٠ ـ ٢٢، ٢٧، ٢٩، ٣١، ٣٣، ٣٤، ٣٦، ٣٨ ـ ٤١، ٤٩، ٥١، ٥٣ ـ ٥٥، ٥٩، ٦٠، ٦٧، ٧٠ ـ ٨٣، ٨٦ ـ ٩٢، ٩٥، ٩٦، ٩٨ ـ ١٠١، ١٠٣ ـ ١٠٥، ١٠٨، ١١١، ١١٧ ـ ١١٩، ١٢١، ١٢٣، ١٢٧، ١٣٥، ١٣٧ ـ ١٤٢، ١٤٤، ١٤٦، ١٤٨، ١٥٠، ١٥٢ ـ ١٥٥، ١٦٠ ـ ١٦٤، ١٦٧ ـ ١٧٠، ١٧٣، ١٧٤، ١٨٩، ١٩٠، ١٩٥، ٢٠٣، ٢١٢ ـ ٢١٤، ٢٣٦، ٢٤٢، ٢٤٣، ٢٤٥، ٢٥٠
الإسلام السياسي: ٧، ٦٢، ٦٥، ١١٠، ١٢٠، ١٥٣، ٢٣٥، ٢٣٦، ٢٤٨
الإسماعيلية: ٤٦، ٢٠٧
الاشتراكية: ١٨، ٥٥، ١٥٢
الأشعري، أبو الحسن: ٢٠٦، ٢٠٨، ٢٠٩
الإصلاح الديني: ١٦٣
الإصلاح السياسي: ١٧٧
الأصولية الإسلامية: ١١٠
اضطرابات تشرين الأول/ أكتوبر ١٩٨٩ (الجزائر): ٢١٥
إعلان حق التنمية (١٩٨٦): ١٣٣
إعلان حقوق الإنسان وواجباته في الإسلام

(١٩٧٩): ١١٦
إعلان الحقوق الإنسانية (١٧٨٩): ١١٢
الإعلان العالمي لحقوق الإنسان (١٩٤٨): ٦٧، ٧٢، ٧٣، ٨١، ٨٢، ٨٨، ٩٠، ٩٦، ٩٧، ١١٢، ١١٣، ١١٥، ١٢١، ١٢٢، ١٢٤
إعلان القاهرة عن حقوق الإنسان في الإسلام (١٩٩٠): ٧٣، ٧٤
الأفغاني، جمال الدين: ٥١ ـ ٥٤، ١٧٧
الأفندي، عبد الوهاب: ١٧٣
اقتصاد السوق: ١٣١
الاقتصاد الموجه: ١٩٦
الأمم المتحدة: ١٠٩، ١١٣، ١٢٥
ـ الجمعية العامة: ٧٢، ١١٣، ١٣٣
ـ ـ القرار رقم (١٥١٤): ١١٤
ـ مجلس الأمن الدولي: ٦٨
ـ الميثاق: ١١٢
أمين، أحمد: ٥١، ٥٣
أمين، سمير: ١٧٤
أمين، قاسم: ٥١
الأنصاري، عبد الحميد: ١٠٧
الأنصاري، محمد جابر: ٥٧
أنطون، فرح: ٥١
انقلاب ١٩٨١ (السودان): ١٨٣

ـ ب ـ

بابا، هومي: ٢٣٠
بارسونز، تالبوت: ١٨٤، ١٨٦
باقادر، أبو بكر أحمد: ١٢١، ١٢٣
بدوي، عبد الرحمن: ١٢٨
برنارد، أدلمان: ١١٤
البستاني، بطرس: ٥٢
البشري، طارق: ٨٧، ٨٨، ١٧٥، ١٧٩، ١٨١، ١٨٩
بلحاج، علي: ٦٠، ٦١
البنا، جمال: ٧٧، ٧٨
البنا، حسن: ٦٢، ٦٣، ٨٠، ١٠٥، ١٠٨، ١٧٩، ٢١٣
البنك الدولي: ٢٤٧
بوزيد، بومدين: ١٩٥
البيان الإسلامي العالمي (١٩٨٠): ١١٦
البيان العالمي لحقوق الإنسان في الإسلام (١٩٨١): ١١٦

ـ ت ـ

تانسو، توربون: ١٨٥، ١٨٦
تداول السلطة: ١٥١، ١٥٢
الترابي، حسن: ١١، ٨١
تطبيع العلاقات مع إسرائيل: ١٥١
تعدد الأحزاب: ٦١، ١٠٥، ١٠٦، ٢١٥
التعددية الثقافية: ٢٢٠، ٢٢٢ ـ ٢٢٥، ٢٣٠، ٢٣١، ٢٣٣
التعددية السياسية: ٦١، ١٠٨، ١٣٠
التلوث البيئي: ١١٥
تنظيم الجهاد (مصر): ٢٣٧، ٢٤٣
التنمية الاقتصادية: ٢٤٥
تودوروف، تزفيتان: ٢٣٠
توموشات، كريستيان: ١٠٩، ١١٤
التونسي، خير الدين: ٥٤، ١٧٧
تيزيني، طيب: ٥٠، ٥٥

ـ ث ـ

الثقافة الإسبانية: ١٢٨
الثقافة الإسلامية: ٥٤، ٥٥، ٨٠، ١٢٥، ٢٢٩، ٢٣٢
الثقافة الأوروبية: ١١٥
الثقافة الروسية: ١٢٨
الثقافة العربية: ٥٦، ١٢٨، ١٣٣، ٢٢٩، ٢٣٢
الثقافة العربية الإسلامية: ٢٠٢، ٢٠٥ ـ

٢٠٧، ٢١١
الثقافة الغربية: ٥٥ ـ ٥٧، ١٢٥، ١٢٨، ١٣٢، ١٣٣
الثورة الإسلامية في إيران (١٩٧٩): ١٨٢
ثورة تشرين الأول/أكتوبر ١٩٦٤ (السودان): ٣١
الثورة العربية الكبرى (١٩١٦): ٥٣
الثورة الفرنسية: ١١٢

- ج -

الجابري، محمد عابد: ٥٠، ٧٧، ٨٩، ٩٠، ٩٢، ٩٤، ٩٥، ١٢٥
الجبهة الإسلامية للإنقاذ (الجزائر): ٦٠، ٦١، ١٢٠
الجبهة القومية الإسلامية (السودان): ٢٣٧
جعفر، هشام: ٢٣٥
الجماعة الإسلامية (مصر): ٢٣٧، ٢٤٣
جيرار، رونيه: ٢٠٠
جيفرسون، توماس: ١١٢

- ح -

حاج حمد، محمد أبو القاسم: ١١٨، ١٢٢، ١٢٣
حرب الخليج (١٩٩٠ ـ ١٩٩١): ٢٤٦
حرب، علي: ١٣٢
الحركة الوهابية: ٢٠٧
الحروب، خالد: ٢١٧
حرية التعبير: ٨١، ٩٧، ١٠٢، ١٢٩، ١٦٢
حرية الصحافة: ١٣٠
حرية العقيدة: ٧٣، ٧٤، ٨١
حزب جبهة العمل الإسلامي (الأردن): ٢٤٤
حزب النهضة (تونس): ١٢٠
حزب النهضة (الجزائر): ٢٣٧
الحسين بن علي (شريف مكة): ٥٣
حسين، طه: ٥٣
الحصري، ساطع: ٥٢
الحضارة الإسلامية: ٥٣، ٢١٨
الحضارة العربية الإسلامية: ٩٨
الحضارة الغربية: ١٥، ٣٨، ٥٣، ٥٨، ٩٧، ١٢١
حقوق الإنسان: ٧، ٥٨، ٦٥، ٦٧ ـ ٧٤، ٩٠، ١٠٨ ـ ١٢٣، ١٢٥ ـ ١٣٤، ١٧٥، ١٨١، ٢٠٤، ٢١٢، ٢١٩، ٢٢٣، ٢٢٩، ٢٣٨
حقوق المواطنة: ١٧٧، ١٨١ ـ ١٨٣
حنفي، حسن: ٥٠
حوراني، ألبرت: ٥٢

- خ -

خاتمي، محمد: ١٨٢
خالد، خالد محمد: ٥١، ١٠١
الخصوصية الثقافية: ٢٢٠، ٢٣٣
الخطاب الإسلامي: ٢١٣
خلاف، عبد الوهاب: ٨١
الخوارج: ٢٠٧، ٢٠٨، ٢١٠
خوجة، حمدان: ١٩٧

ـ د ـ

الداماد، مصطفى المحقق: ١٢٢، ١٢٣
دراز، محمد عبدالله: ١٢٤
الديمقراطية: ٧، ٩، ١١ ـ ١٦، ١٨ ـ ٢٣، ٢٧، ٢٩ ـ ٣٣، ٣٨ ـ ٤١، ٥٠، ٥١، ٥٥، ٦٠، ٦١، ٦٣، ٧٣، ٩٦ ـ ٩٨، ١٠١، ١٠٢، ١١٠، ١٣١، ١٨٢، ١٨٣، ١٩٧، ٢٠٤، ٢٢٣، ٢٢٧

- ر -

رابطة الجامعة الإسلامية العثمانية: ٥١

رضا، محمد رشيد: ٥٤
رورتي، ريتشارد: ١٨٥
روسو، جان جاك: ١٠١، ١١٢
رولز، جون: ١٨٧، ١٨٩، ٢٢٤

- ز -

زغلول، أحمد فتحي: ٥١
زغلول، سعد: ٥١
زيادة، رضوان: ١٠٩
زيدان، عبد الكريم: ٨٤
الزيدية: ٤٥، ٢٠٨

- س -

السادات، أنور: ١٥١
سعيد، إدوارد: ٢٣٠
السلفية: ٥٩
السنهوري، عبد الرزاق: ١٠١
السيد، أحمد لطفي: ٥١، ٥٣
السيد ، رضوان: ١٢٤
سييس، إمانويل جوزيف: ١١٢

- ش -

الشادي، توفيق: ٨٧، ١٠٠، ١٠١
شاويش، عبد العزيز: ٨١
الشركات المتعددة الجنسيات: ١٣١، ٢٣٨
شلتوت، محمود: ٧٧
شمس الدين، محمد مهدي: ٨٤
الشميل، شبلي: ٥١، ٥٣
شنودة (الأنبا): ٨٥
الشهرستاني، أبو الفتح محمد بن عبد الكريم: ٢٠٩، ٢١٢
الشورى: ٧، ٩، ١١، ١٢، ٢٠ ـ ٢٨، ٣٠، ٣١، ٣٣ ـ ٤١، ٤٤، ٦٠، ٦٢ ـ ٦٤، ٧٢، ٩٨ ـ ١٠٠، ١٠٢، ١٠٧، ١١٨
الشيعة الإمامية: ٤٦
الشيوعية: ٣١، ٢١٤، ٢٢٨

- ص -

صالح، هاشم: ١٣٢
صحيفة الحديبية: ١٩٠
صحيفة المدينة: ١٨٩، ١٩٠
الصهيونية: ٥٩، ٢١٤

- ض -

ضيائي، محمد محسن: ١٢٢، ١٢٣

- ط -

طبطبائي، محمد حسين: ٦٠
طرابيشي، جورج: ١٢٧
الطهطاوي، رفاعة رافع: ٥١، ٥٤، ١٩٧
طيبي، بسام: ١٢٤

- ع -

عازوري، نجيب: ٥٢
عبدالله، أحمد: ٢٣٥
عبد الرازق، علي: ٥١، ٥٣
عبد الرازق، مصطفى: ٥١
عبد الملك، أنور: ٥١، ٥٨، ٥٩
عبده، محمد: ٥١، ٥٣، ٥٥، ٨١، ١٧٧
عثمان بن عفان: ٣٥، ٤٦، ٧٨، ٧٩، ١٧٦
عثمان، فتحي: ٨١، ١٧٩
العدالة الاجتماعية: ١٤، ٢٠١
العروبة: ٥٤
عصبة الأمم
ـ الميثاق: ١١٢
العظم، صادق جلال: ٢١٩
العلمانية: ٥٤، ٥٧، ٥٩، ١٤٤ ـ ١٤٦، ١٦٤، ١٦٥، ١٦٧

علي بن أبي طالب: ٣٥، ٤٦، ٧٢، ٩٩، ٢٠٦، ٢١١
علي، حيدر إبراهيم: ١٢٥
عمارة، محمد: ٩٨، ١٠٢، ١١٧، ١٢١، ١٢٣
عمر بن الخطاب: ٤٥، ٧٨، ٩٣
عمر بن عبد العزيز: ٣٢، ٣٥
العنف السياسي: ٢٠٢، ٢٠٤، ٢١١
العوا، محمد سليم: ٨٤، ١٧٩، ١٨٠
عودة، عبد القادر: ١٠٠، ١٢٤
العولمة: ١٢٥، ١٧٩، ٢٣٨
عيد، عبد الرزاق: ٥٠، ٥٦، ٥٧

ـ غ ـ

غالي، بطرس بطرس: ١٠٩
الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد: ٤١، ٤٨، ٥٧
الغزالي، محمد: ٨٦، ١٢١، ١٢٣
غليون، برهان: ٥٦، ٥٧، ١٣٧

ـ ف ـ

الفاروقي، إسماعيل: ٧٤
فانون، فرانز: ٢٣٠
فرج، محمد عبد السلام: ٢١٤
فروم، إريك: ١٢٨
الفساد السياسي: ١٩٩
فضل الله، محمد حسين: ٨٤، ٩٠، ٩١، ٩٣، ٩٤، ٩٦، ١٠٢
فهمي، منصور: ٥٣
فوكوياما، فرنسيس: ٢٠٤
فين، ريتشارد: ١٨٦

ـ ق ـ

القرشي، إدريس عماد الدين: ٢١٠
القرضاوي، يوسف: ١٠٦ ـ ١٠٨، ١١٨
قطب، سيد: ٦٠، ٦١، ٨٩ ـ ٩١، ٩٣، ١٧٨، ١٩٠، ٢١٤، ٢٤٢، ٢٤٧
القومية: ٥٥، ١٥٤، ١٥٦
القومية العربية: ٥٢

ـ ك ـ

كاسان، رينيه: ١١٣
كامل، مصطفى: ٥١
كانت، إيمانويل: ٢٢٦، ٢٢٧
الكواكبي، عبد الرحمن: ٥١، ٥٢
كيرش، روجان: ١٨٧

ـ ل ـ

لبيب، الطاهر: ٢١٨
لوكاتش، جورج: ١٢٨
لويس، برنارد: ١٧٣ ـ ١٧٥
الليبرالية: ٣١

ـ م ـ

الماركسية: ١١٤، ١٥٤، ١٥٦
مالك بن أنس: ٢٣، ٥٠
الماوردي، أبو الحسن علي بن محمد: ٤٢، ٤٦، ٤٨، ١٨١
المتوكل، محمد عبد الملك: ٦٧
متولي، عبد الحميد: ٧٧
المجتمع المدني: ٦١، ١٥٧، ١٧٤
المحاسبي، الحارث بن أسد: ٤٧
محمد علي الكبير (والي مصر): ٥١، ٥٢
مخلوفي، سعيد: ٢١٥
مدني، عباس: ٦١، ١٢٠
المذكرة السعودية إلى جامعة الدول العربية (١٩٧٠): ٨٢، ٩٠
المذهب المالكي: ٥٠
المر، ميشال: ١٣١
المرجئة: ٢٠٨
مركز دراسات الوحدة العربية: ٧

مروة، حسين: ٥٠
المسيحية: ١٦٣
المشاركة السياسية: ١٤، ٢٣، ٢٢٣
مشروع حقوق الإنسان في الإسلام (١٩٨٩): ١١٦
مشروع الميثاق الإفريقي لحقوق الإنسان (١٩٨١): ٧٣
مشروع ميثاق حقوق الإنسان والشعب في الوطن العربي (١٩٨٦): ٧٣
مشروع الميثاق العربي (١٩٨٣): ٧٣
مشهور، مصطفى: ١٧٩
المطيعي، محمد بخيت: ١٠١
معاوية بن أبي سفيان: ٢٠٦
المعتزلة: ٤٥، ٢٠٨
معركة صفين: ٢٠٦
مكيافيللي، نيكولو: ٣١، ٢٢٦
المواطنة: ٧، ٨٣، ٨٤، ١٧٣ ـ ١٧٥، ١٧٩ ـ ١٨٣، ١٨٩، ١٩١
المودودي، أبو الأعلى: ٩٥، ١٠١، ١٧٨، ١٨٠، ١٩٠، ٢٤٢، ٢٤٧
مورانج، جان: ١١٣، ١٣١
موسى، سلامة: ٥١، ٥٣
موسى، سليمان: ٥٢
الموصلي، أحمد: ٤١
موف، شانتال: ١٨٥

ـ ن ـ

النديم، عبدالله: ٥١
نظرية العقد الاجتماعي: ١٣، ١٤، ١٠١، ١٢٦

ـ هـ ـ

هابرماس، يوركن: ١٨٨، ١٨٩
هاليداي، فرد: ٢٢٤
هانتنغتون، صاموئيل: ٢٢٨
هوبس، توماس: ٢٠٥، ٢٢٣، ٢٢٦
هويدي، فهمي: ٨٥ ـ ٨٨، ١٠٠، ١٧٦، ١٧٩، ١٨٠
هيكل، محمد حسين: ٥٣

ـ و ـ

وافي، علي عبد الواحد: ١١٧، ١٢٣
وثيقة حقوق الإنسان في الإسلام (١٩٨٩): ١١٦
وثيقة فرجينيا للحقوق (١٧٧٦): ١١١

تصوير ابو عبدالرحمن الكردي

هذا الكتاب

منذ أزيد من عقدين، ما برحت خطابات الحركات الإسلامية، وموضوعاتها السياسية، وأنماط استدعائها للإسلام - نصوصاً وتجربةً تاريخيةً - وتَمَثُّلها لأسئلة العصر... مثار جدلٍ صاخب بين معارضيها وبين الذاهبين مذهبَها. يفترض الأولون أن مدوَّنة الإسلاميين وطرائقهم في وعي القضايا تحتاج إلى أن تُعْرَض على فحص نقدي يبحث في مواطن الخلل فيها وأسبابه. ويسلِّم الثَّانُون بأن أفكار الحركة الإسلامية وحدها اليوم تقدم أجوبة عن تحديات الوجود ومطالب النهضة. ولعل القضايا الأكثر إثارة في هذا الجدل هي تلك التي تتصل بمجال السياسة والسلطة، مثل الديمقراطية وحقوق الإنسان والمواطنة والأساليب الشرعية لحيازة السلطة أو المشاركة فيها... إلخ.

في هذا الكتاب مقاربات مختلفة للمسائل تلك: من موقع إسلاميّ مباشر، ومن موقع نقدي للمقاربة الإسلامية. أما مادته، فتدور في مدار المسألة السياسية حاملة رؤى متباينة المنطلقات لقضايا الديمقراطية وصلاتها بالشورى، وما تطرحه تلك الصلة من استفهامات مصطلحية، ولحقوق الإنسان في التعريف الإسلامي وفي التعريف الكوني، ولمفهوم الجماعة السياسية في الإسلام وممكنات العمل به اليوم، ولجدلية الانغلاق والانفتاح، والعنف والحوار، في فكر «الإسلام السياسي» وتجربته.

الطبعة الثانية

مركز دراسات الوحدة العربية

بناية «سادات تاور»، شارع ليون، ص.ب: ٦٠٠١ - ١١٣
الحمراء - بيروت ٢٠٩٠ ١١٠٣ - لبنان
تلفون: ٨٦٩١٦٤ - ٨٠١٥٨٢ - ٨٠١٥٨٧
برقياً: «مرعربي» - بيروت
فاكس: ٨٦٥٥٤٨ (٩٦١١)

E-mail: info@caus.org.lb

Web Site: http://www.caus.org.lb

الثمن: ٨ دولارات
أو ما يعادلها

ISBN 9953-450-60-9